Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - aprile-giugno 1972 - anno VII - numero 2

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

XXIII FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Direttore responsabile
Gianni Baget Bozzo

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 52588

CON APPROVAZIONE
ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Pubblicità inferiore al 70%

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - aprile-giugno 1972 - anno VII - numero 2

SOMMARIO

* L'ELEZIONE DEL ROMANO PONTEFICE

ARTICOLI

159 **Josè A. de Aldama** - Pluralismo teologico o pluralismo dogmatico?

167 **Bernardo Monsegù** - Sacramentalità dell'episcopato e collegialità.

NOTE:

187 *Claudio Leonardi* - Storia del Cristo, storia del mondo.

217 *Giulio Basetti-Sani* - Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj, martire mistico dell'Islam.

239 *Filippo Liverziani* - Umanesimo e rivoluzione (II).

LIBRI:

259 **Recensiti:** « Prêtre pour quoi faire? » di H. Küng / « L'Evangile et le pouvoir dans l'Eglise » di J. L. McKenzie / « Il sacramento della penitenza » di J. Ramos-Regidor / «Histoire ancienne d'Israel» di R. de Vaux / «La svolta Vechi» / «La vita in Cristo» di N. Cabasilas / «Dal tribalismo al socialismo» di H. Jaffe / «La sacra pipa» di Alce Nero / «Dios en el hombre» di A. Turrado / « Riforma dei licei e scuola dell'adolescenza » di V. Telmon / « Filosofia della reazione » di A. Plebe / « Le Dieu des premiers chrétiens » di R. M. Grant / « Job et son Dieu » di J. Lévêque / « Thomas More ou la sage folie » di G. Marc'Hadour / « L'experience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition antiochienne » di E. Pataq Siman / « Temi spirituali dagli scritti del secondo ordine francescano » / « Il buddismo nella società birmana » di P. Anatriello / « Rivoluzione o libertà? » di M. Horkheimer.

294 **Ricevuti.**

POSTILLE:

297 Rivista « Communio »: una comunione difficile *(Gianni Baget Bozzo)* - Civiltà industriale e umanesimo *(Filippo Liverziani)* - I canonisti dell'Opus Dei e la « Lex fundamentalis » *(Gianni Baget Bozzo)* - Il genio spirituale del Rinascimento *(Michele Orsi)* - Biologia molecolare e libri recenti *(Renzo Morchio)* - Cattolici e anglicani sulla dottrina eucaristica *(Gianni Baget Bozzo)* - Chiese calcedoniane e non calcedoniane *(Gianni Baget Bozzo)* - Neocolonialismo e sviluppo *(Filippo Liverziani).*

L'elezione del romano pontefice

Molti, troppi, hanno parlato a proposito e, soprattutto, a sproposito della futura elezione del romano pontefice, ossia della legge che ordina il conclave. E' evidente che si è cercato di fare una pressione, assolutamente impropria, per far accettare criteri nuovi e discutibilissimi nell'elezione papale. La questione è di estrema gravità e pertanto la nostra rivista ritiene di doverne parlare.

Chiunque voglia porre il problema di una riforma del conclave deve aver presente che questa compete solo alla autorità suprema nella Chiesa e che pertanto gli eventuali interlocutori, quando propongono riforme, debbono tener conto di questo principio.

Vediamo l'aspetto teologico di fondo. Il primo concilio Vaticano nel canone, che segue il capitolo secondo della bolla « Pastor Aeternus », così recita: « Si quis ergo dixerit non esse ex ipsius Christi Domini institutione seu jure divino ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores, aut romanum pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem, anathema sit ». (Dz. 3058). Il che significa che al vescovo di Roma spetta la successione di Pietro. Se la successione tocca al vescovo di Roma, e non ad un altro, ciò significa il legame assoluto tra l'episcopato romano e la successione petrina. Se ne deve inferire logicamente e necessariamente che il papa è tale perché è vescovo di Roma. Questo vincolo causale tra l'episcopato romano e la successione petrina diventa più chiaro se si legge tutto il capitolo secondo della citata costituzione (Dz 3057); diventa chiarissimo se si attende a tutta la tradizione e specialmente alla tradizione primitiva, quella che risente con immediatezza e certezza delle disposizioni prese dal principe degli apostoli. Infatti Clemente (secolo primo), che interviene fortemente nella chiesa di Corinto con una lunghissima e solenne lettera, mentre è ancor vivo e geograficamente più vicino l'apostolo Giovanni, in nome della chiesa romana. E' evidente che egli ritiene desumere dalla sua sede episcopale il potere di occuparsi della lontana chiesa di Corinto, sulla quale poteva intervenire unicamente come pastore universale, trovandosi Corinto ben fuori della dizione romana. Lo stesso modo di esprimersi di Clemente hanno i due grandi testimoni della primissima età, Ignazio d'Antiochia ed Ireneo, nei testi notissimi.

Ciò premesso non si capisce come teologicamente si possa sostenere una separabilità del primato nella Chiesa dalla sede vescovile romana o negare con fondamento che la sede romana sia essa il titolo giuridico della successione a Pietro.

Messo in chiaro l'aspetto teologico fondamentale, non è affatto ozioso considerare la logica che Cristo ha messo nella sua Chiesa. Vi è un primate, vi sono vescovi successori degli apostoli che sono

tali per diritto divino nel quadro della cattolicità del collegio e del diritto del primate. Cellula costitutiva della Chiesa sono le singole chiese locali, guidate da un successore degli apostoli. Tutti i fedeli fanno parte della Chiesa, ma la ragione immediata della sua unità e cattolicità sta nelle chiese particolari sotto Pietro. L'errore che si fa da molti, e lo si è visto bene nelle recenti e non sempre ortodosse diatribe sulla « Lex fundamentalis », è proprio quello di assimilare la divina costituzione della Chiesa ad una qualunque costituzione degli Stati. La prima è assolutamente unica ed è inimitabile, come altre cose nel seno della Chiesa. Appare chiaro quindi perché Cristo abbia affidato il primato a Pietro e perché questi lo abbia esercitato e lasciato ai suoi successori, come vescovo di una designata cellula della Chiesa, la diocesi di Roma.

Ciò posto nessuna idea di costituzione democratica o federalistica può affiorare quando si pone teologicamente e giuridicamente la questione della elezione del romano pontefice. E' la Chiesa romana che deve eleggere il suo vescovo.

Non si può trascurare l'aspetto pratico della questione, aspetto che per sua natura appartiene alla storia.

La legge del conclave, alla quale si arrivò con Nicolò II nel 1059, chiuse con la riserva del diritto di elezione ai soli cardinali un travaglio, talvolta umiliante, di mille anni. Si noti che i cardinali, come tali, appartengono alla chiesa romana e solo ad essa, in qualità di suoi suburbicari, di suoi preti, di suoi diaconi. La ragione teologica, nella necessaria ed inevitabile riforma di Nicolò II, era perfettamente rispettata.

La legge del conclave poggia su due cardini: l'esclusivo diritto del sacro collegio e la clausura. Questa seconda non fu posta subito: venne in seguito per obbedire a situazioni evidenti ed a necessità gravi. I due cardini si sostengono a vicenda. E' ovvio che l'elezione affidata a un corpo elettorale troppo ampio sarebbe, umanamente parlando, più difficile e più influenzabile e perciò con minor garanzia di ragionevolezza e di rispondenza ai supremi interessi della Chiesa. Soltanto con un corpo ristretto di uomini, accuratamente scelti, è possibile che nell'elezione prevalga, quanto può nelle cose umane, il criterio del vero bene. La clausura del conclave è ancor più necessaria; coi mezzi moderni, con le tecniche moderne, senza clausura assoluta non sarebbe possibile sottrarre un'elezione alla pressione di poteri esterni. Oggi le superpotenze (e le potenze minori) hanno troppo interesse ad avere dalla loro parte, per condiscendenza o per debolezza, la più alta autorità morale del mondo. E farebbero tutto quello che sanno benissimo fare. Le pressioni per rovesciare la sostanza della legge del conclave potrebbero essere guidate dalla volontà di ottenere proprio questo risultato.

ARTICOLI

Pluralismo teologico o pluralismo dogmatico?

JOSE' A. DE ALDAMA

Il pluralismo teologico è sempre esistito a lato di una teologia rigogliosa: dalle diverse tendenze della scuola asiatica, di quella alessandrina e di quella antiochena; il francescanismo ed il tomismo medievale; lo scotismo ed il nominalismo; le tre vie; il bagñezianesimo e il molinismo... Questo pluralismo ebbe sempre dei limiti ben definiti: « in eodem dogmate, eodem sensu eademque sententia ». Sono i limiti che il teologo cattolico non può oltrepassare, come hanno espressamente sottolineato Pio IX, il Vaticano primo, Pio X, Pio XII, Giovanni XXIII, il Vaticano secondo, Paolo VI (1).

Il pluralismo teologico dei nostri giorni è diverso da quello che fece progredire la teologia nei secoli scorsi. E' in ragione di tale differenza che si pone questo problema: è legittimo questo pluralismo? o anche: rispetta esso quei limiti che sono, dal punto di vista cattolico, indiscutibili? (2).

L'effervescenza teologica, che all'inizio del secolo divenne evidente nella crisi modernista, non scomparve con la condanna di Pio X. Quarant'anni più tardi dovette intervenire Pio XII per soffocare nuovi germogli appena apparsi (3). In ambedue i casi il tentativo di costruire la teologia sulle nuove filosofie alla moda era andato oltre i limiti stabiliti. Il fuoco, non ancora del tutto spento nel 1950, si è ora risvegliato; e le fiamme sono cresciute e divampano dapertutto.

---

(1) Pio IX, Bolla *Ineffabilis Deus* (CL 6, 839); concilio Vaticano primo, const. dogm. *Dei Filius* cn. 4; Pio IX Epist. *Inter gravissimas* (CL 7, 1737); Pio IX, *Iusiurandum contra errores modernismi* 4°; Pio XII, Enc. *Humani generis* (AAS 42 (1950) 569); Giovanni XXIII, alloc. *Gaudet Mater Ecclesia* (AAS 54 [1962] 792); Conc. Vaticano secondo, Const. past. *Gaudium et spes* n. 62 (AAS 58 (1966) 1083); Paolo VI, enc. *Mysterium Fidei* (AAS 57 [1965] 758); cfr. J. A. de Aldama: *Magisterio y teología según la mente de Pablo VI*, in *Fe y Magisterio eclesiastico. XXVIII Semana Española de Teología* (Madrid 1971) 9-13.

(2) Cfr. C. Pozo, *Las correcciones al Catecismo Holandés* (Madrid 1969) XXIX.

(3) Cfr. J. A. de Aldama, *Pio XII y la Teología Nueva* in *Salmanticensis* 3 (1956) 303-320.

Alcune frasi di Giovanni XXIII, ingiustamente censurate e male interpretate, si sono trasformate in vessillo (4): « Occorre che questa dottrina (cristiana) certa e immutabile, che occorre rispettare fedelmente, sia studiata ed esposta nella maniera che più si adatta alla nostra epoca. Poiché una cosa è il deposito della fede, o le verità contenute nella nostra venerabile dottrina, e un'altra il modo di esporlo » (5). Ma questa frase concludeva così: « sebbene conservando lo stesso significato e lo stesso giudizio ».

Le nuove tendenze sembrano anch'esse voler chiedere la protezione del concilio. Questo ha invitato i teologi affinché « aptiorem modum doctrinam cum hominibus sui temporis communicandi semper inquirant, quia aliud est depositum fidei seu veritates, aliud modus secundum quem enuntiantur ». Ma anche qui la frase termina come in Giovanni XXIII: « eodem tamen sensu eademque sententia » (6).

Ecco un primo passo avanti nel processo seguito dal pluralismo teologico odierno. Occorre cercare il modo più adatto di comunicare la verità rivelata, intangibile e certa, agli uomini della nostra epoca.

Non si tratta delle verità medesime né del contenuto della rivelazione, ma di un modo particolare di proporre quelle verità e quel contenuto, e cioè il modo che sia più adatto all'uomo di oggi. E' certamente, questo, un principio al quale si sono sempre ispirati i grandi pastori della Chiesa, e a cui non è solo legittimo ma obbligatorio ispirarsi per coloro che devono aprire la strada alla fede.

Un secondo passo è stato fatto quando, nello sforzo di adattamento, si passò dal modo di esporre la dottrina rivelata alla stessa formulazione dogmatica che la esprime. Paolo VI ha detto così: « Nel tentativo di dare alla religione cattolica un'espressione più conforme al linguaggio odierno ed alla mentalità corrente, e cioè di "aggiornare" l'insegnamento religioso, spesso, purtroppo, se ne sovverte l'intima realtà cambiandone dapprima le formule di cui la Chiesa maestra l'ha rivestito e quasi sigillato per fargli varcare i secoli conservandone gelosamente l'identità » (7).

La formulazione dogmatica non è il contenuto stesso del dogma. Ma costituisce la sua espressione in parole che determi-

(4) « Si dirà che il concilio ha iniziato e autorizzato un tale trattamento dell'insegnamento tradizionale. Nulla di più falso, se vogliamo rimetterci alla parola magistrale di quel papa Giovanni, nostro venerato predecessore e inventore, se così è lecito esprimerci, di quell'aggiornamento in nome del quale non pochi osano infliggere al dogma cattolico pericolose e a volte spericolate interpretazioni e deformazioni »: Paolo VI, alloc. del 3 aprile 1968 (Insegnamenti di Paolo VI, 6, 762).

(5) Alloc. *Gaudet Mater Ecclesia* (AAS 54 (1962) 792).

(6) Const. past. *Gaudium et spes* n. 62 (AAS 58 (1966) 1083).

(7) Alloc. del 3 aprile 1968 (Insegnamenti di Paolo VI, 6, 761-762).

nano e circoscrivono il suo esatto significato. E' chiaro che queste parole possono essere cambiate, pur rimanendo intatto il significato. Ma la difficoltà sta precisamente in questo: nel non modificare il senso mutando le parole. E' quello che abbiamo appena letto in Paolo VI: mutando le formulazioni dogmatiche si altera spesso la realtà intima della verità rivelata.

E' un espresso avvertimento di Paolo VI: « Le formule dogmatiche sono così intimamente legate al loro contenuto che ogni cambiamento nasconde o provoca un'alterazione del contenuto stesso » (8). Per questo ha affermato il papa chiaramente e nettamente: « Le formule stesse, in cui la dottrina è stata ponderata e autorevolmente definita, non possono essere abbandonate; su questo punto il magistero ecclesiastico non transige anche a costo di sopportare le conseguenze negative di un'esposizione impopolare; non è possibile procedere altrimenti » (9).

Inoltre queste formule venerabili sono spesso dense di storia religiosa. Stabilite dalla Chiesa durante un prolungato travaglio di secoli, e non senza la protezione dello Spirito Santo, rinforzate dall'autorità del concilio, si sono trasformate più d'una volta in contrassegno e vessillo della ortodossia. Non sarebbe già questo motivo sufficiente per conservarle fedelmente e per non mutarle superficialmente sotto il pretesto di nuove dottrine o dell'adattamento alla mentalità dell'uomo moderno? (10). Bisognerà certamente spiegarle, chiarirle e approfondirle; ma esse rimangono un tesoro della famiglia cristiana, che è sacro e intangibile per chi si sente legato ai padri e ai maestri della fede.

Il processo del pluralismo teologico avanza ancora. Ora non si tratta più di formulazioni molteplici, ma di pluralità di interpretazioni del dogma immutabile. Perché, naturalmente, si vorrebbe mantenere l'immutabilità del dogma, ma si propugna una nuova interpretazione dello stesso, interpretazione che può coesistere con quella tradizionale o semplicemente sostituirla, sempre con lo scopo dell'adattamento alla mentalità dell'uomo moderno.

Anche questo nuovo passo è stato denunciato dal papa: « Nel tentativo (...) di aggiornare l'insegnamento religioso, spesso purtroppo se ne sovverte l'intima realtà e si cerca di renderlo "com-

(8) Alloc. del 5 luglio 1967 (idem, 5, 821).

(9) Alloc. del 4 dicembre 1968 (idem, 6, 1045). Contrasta con questo fermo insegnamento pontificio affermare che, proprio per conservare in tutta la sua forza il contenuto delle formule dogmatiche e manifestarlo in modo comprensibile agli uomini di tutte le epoche, tali formule potranno essere sostituite da altre adatte allo scopo; o enunciare il pensiero che non si può prescindere dall'ammissione di un'evoluzione delle formule dogmatiche per non contraddire uno dei dogmi fondamentali della Chiesa, e cioè la presenza in essa dello Spirito Santo (Cfr. *Estudios Eclesiásticos* 44 [1969] 158 y 150).

(10) Cfr. Paolo VI, Enc. *Mysterium Fidei* (AAS 57 [1965] 758).

prensibile" (...) alterando il contenuto stesso della dottrina tradizionale sottoponendola alla legge dominante dello storicismo trasformatore » (11).

Il nuovo problema sorge da una distinzione fra l'affermazione dogmatica e la presentazione concettuale di quella stessa affermazione; l'affermazione si dà come immutabile essendo adeguata alla parola rivelata da Dio; la presentazione non è immutabile, essendo condizionata da categorie umane e da elementi storici variabili nei diversi secoli e nelle diverse culture.

Come conseguenza, una stessa affermazione di fede potrà legittimamente ottenere presentazioni o interpretazioni distinte secondo gli elementi culturali, validi solamente per ogni circostanza storica.

Così, ad esempio, il dogma del peccato originale. Nella presentazione tradizionale, il peccato del primo uomo causò la perdita dello stato originario di grazia: ogni uomo nasce in questa privazione perché essa si trasmette con la generazione. Secondo un'altra presentazione, più attuale, il peccato che contagia gli altri non fu commesso da un uomo all'inizio dell'umanità, ma da ogni uomo; è il peccato del mondo, in cui sono compresi anche i dieci peccati; è il peccato di tutta l'umanità e di ogni uomo. Sono queste due interpretazioni dello stesso dogma del peccato originale.

Così nel dogma della conversione eucaristica. La presentazione tradizionale parla di conversione di tutta la sostanza del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo; per essa non rimane nulla della sostanza del pane, che si è tramutata interamente nel corpo di Cristo. Secondo un'interpretazione più moderna, la conversione è un cambio di significato e di destinazione, per il quale il pane, alimento terreno, diventa alimento per la vita eterna; è mutata l'essenza del pane, perché l'essenza delle cose non consiste in ciò che ogni cosa è di per sé, ma in ciò che significa per l'uomo. Due interpretazioni dello stesso dogma della transustanziazione.

Così nel dogma della resurrezione di Cristo. La presentazione tradizionale parla di una nuova vivificazione dello stesso corpo di Cristo, che stava nel sepolcro, tramite la sua anima che se ne era separata al momento della morte. Una presentazione più attuale, lasciando da parte il binomio anima-corpo, categoria ellenica oggi inaccettabile, proporrà la resurrezione come il passaggio dal Cristo storico al Cristo cosmico, senza che intervenga il corpo terreno, che potrebbe o rimanere nel sepolcro o essere ridotto in polvere in un momento indeterminato per lasciare il posto al nuovo

(11) Alloc. del 3 aprile 1968 (Insegnamenti di Paolo VI, 6, 762).

Cristo cosmico. Due interpretazioni dello stesso dogma della resurrezione del Signore.

Così nel dogma della concezione verginale. La presentazione tradizionale sostiene l'idea di un concepimento avvenuto nel corpo intatto di Maria, senza alcun contatto con l'uomo, per opera dello Spirito Santo. Un'interpretazione più moderna, trascurando ogni idea di verginità « biologica », sosterrà il concetto che la nascita di Gesù come Figlio della promessa in cui si è compiuto il più grande desiderio dell'umanità fu un dono divino immensamente più grande degli altri figli dell'uomo. Ancora una volta, due interpretazioni dello stesso dogma del concepimento verginale.

Così nel dogma della verginità nel parto. La presentazione tradizionale sostiene un parto miracoloso, nel quale si conserva intatta l'integrità corporale di Maria. Una presentazione più moderna propenderà per un parto fisicamente normale e comune, a causa del quale Maria portò poi sempre nel suo corpo la traccia della sua maternità verginale. Anche qui due interpretazioni dello stesso dogma della verginità nel parto.

Si potrebbe continuare, perché non v'è quasi dogma al quale il pluralismo teologico delle interpretazioni pluriformi del dogma non abbia steso il suo raggio di azione.

Il problema adesso sta nel vedere se realmente questo pluralismo di presentazioni concettuali mantenga l'identità del contenuto della verità dogmatica « eodem sensu eademque sententia »; o se, invece, porti con sé un mutamento nel significato interiore del dogma che si vuole mantenere immutabile; se sia una « sovversione della sua realtà intima ».

Anche senza entrare nel dettaglio di ognuna di queste interpretazioni, se le ammettiamo come presentazioni legittime del dogma scorgiamo immediatamente una seria difficoltà. L'interpretazione tradizionale è stata durante molti secoli oggetto della fede della Chiesa, come esprimente l'autentico contenuto del dogma. Come può adesso questa fede rimanere intatta se si ammette una presentazione diversa?

Queste interpretazioni moderne sono state formulate, a volte, trascurando alcuni elementi della formulazione tradizionale come secondari e lontani dalla verità rivelata. Ma, in tal caso, la fede della Chiesa per secoli e secoli considerò appartenenti alla verità rivelata elementi che di fatto non erano rivelati e per questi pretese assensi di fede. Può ammettersi questa conseguenza, senza negare l'indefettibilità della fede nella Chiesa? E se non si può ammettere, come può mantenere integra la verità rivelata una presentazione del dogma che sacrifichi alcuni elementi che per secoli furono oggetto di fede per la Chiesa, come appartenenti alla verità dogmatica?

Altre volte la nuova presentazione del dogma si ottiene attraverso l'introduzione di una filosofia diversa o attraverso il rigetto delle concezioni precedenti. Ma come, allora, non muta il significato autentico della verità rivelata? La conversione eucaristica non mantiene lo stesso significato, se si ritiene che il pane continua ad essere pane, pur acquistando una destinazione diversa, o se si ritiene che il pane non è più tale. Né lo mantiene il peccato originale nelle due diverse dottrine di un peccato di un singolo trasmesso a tutti o come peccato del mondo; né la resurrezione di Cristo vista come rianimazione dello stesso corpo da parte della stessa anima che se ne separò con la morte oppure come esaltazione di un Cristo cosmico che prescinda dal corpo deposto nel sepolcro.

In realtà ci troviamo di fronte a posizioni contraddittorie: peccato trasmesso da un singolo uomo a tutti gli altri, o no; assenza dell'essere profondo del pane nella conversione eucaristica, oppure no; lo stesso corpo di Cristo che è stato dapprima sepolto e poi rivivificato dall'anima, oppure no; concepimento senza intervento dell'uomo, o no; parto con perfetta integrità corporale della madre, o no. La prima alternativa di ognuno di questi casi è stata ed è oggetto della fede secolare della Chiesa; quindi la seconda, che è il suo contrario, non può conciliarsi con quella fede. In sostanza, il pluralismo della presentazione del dogma oltrepassa i limiti del legittimo pluralismo teologico per convertirsi in un pluralismo interno al medesimo dogma, un pluralismo dogmatico che è inammissibile per ogni cattolico.

Davanti a questa seria alternativa, che non è possibile eludere, lo sforzo del pluralismo teologico si è diretto verso lo studio delle definizioni dogmatiche, per verificare in esse una valorizzazione che distingua fra i « si crede » e i « si dice », fra gli elementi veramente essenziali e quelli che invece si devono ad una mentalità filosofico-culturale che è ormai superata. E' il travaglio di ermeneutica al quale si stanno ora sottoponendo tutte le definizioni conciliari. Si tratta di un impegno difficile, pieno di procedimenti sottili che defilano strettamente le frontiere del soggettivismo.

E' chiaro che l'investigazione seria e sincera di quello che la definizione dogmatica significa nella volontà magisteriale dei padri conciliari è un lavoro benemerito che nessun teologo può ignorare. Né questa fatica teologica è invenzione di oggi. Ma sarà sempre sospetto l'impegno di valorizzare dei testi utilizzando metodi che si pretendono storici, per lasciare libero il cammino a nuove interpretazioni del dogma, che a prima vista sono proibite (12).

---

(12) Si leggano le parole di Paolo VI « Quasi cuique doctrinam semel ab Ecclesia definitam in oblivione adducere liceat aut eam ita interpretari ut genuina verborum significatio, seu probata conceptuum vis evacuetur.» (Enc. *Mysterium Fidei:* AAS 57

Prescindendo da questi metodi e da questi sforzi di ermeneutica, su ognuno dei quali ci sarebbe molto da dire (13), a questo punto occorre porre di nuovo un'osservazione pregiudiziale, che è di somma importanza e, crediamo, decisiva. Le definizioni conciliari non sono enunciati astratti a margine della vita reale della Chiesa. La definizione dogmatica sulla transustanziazione o sul peccato originale, la definizione di Calcedonia sul Cristo, il contenuto dogmatico della resurrezione di Cristo o della concezione verginale sono stati recepiti dalla Chiesa nella sua stessa vita e sono divenuti oggetto sacro della sua fede. Ciò è avvenuto non dissociando alcuno dei suoi elementi costitutivi, né distinguendo fra elementi essenziali e avventizi, ma accettandoli e professandoli tutti come uguali. Questa fede secolare della Chiesa non ha operato distinzione alcuna fra quegli elementi, li ha recepiti semplicemente come appartenenti alla rivelazione di Dio. Ancora una volta ci troviamo di fronte al dilemma: o tutti questi elementi appartengono di fatto al dogma, e allora non se ne può valutare alcuno come frutto effimero di una cultura d'ambiente, oppure alcuni di essi non appartengono al dogma, ma scaturiscono dalla mentalità filosofica dell'epoca, e allora la Chiesa ha errato professandoli come elementi di fede e esigendo per essi la fede dei credenti. E' chiaro che quest'ultima ipotesi non è ammissibile.

Non rimane altra strada che ammettere che la presentazione tradizionale dei dogmi, come ce la offrono le definizioni conciliari e nel significato in cui vi si è sempre creduto nella Chiesa (eodem sensu eademque sententia), è intangibile per ogni cattolico. Sarebbe chiaramente altra cosa che pluralismo teologico: sarebbe pluralismo all'interno del dogma, cioè pluralismo dogmatico (14).

Inevitabile conseguenza di tutto questo è una posizione teologica decisa, che non ammetta simile pluralismo. Questa posizione è stata ingiustamente e con leggerezza chiamata « teologia romana ». Roma, senza dubbio, ha il diritto e il sacro dovere di segnalare autorevolmente ad ogni cattolico quali siano i limiti che non

---

(1965) 755). Il vero principio dell'ermeneutica per il teologo cattolico è stato enunciato dal papa così: « Recolendum est, illud ad interpretationem seu ad hermeneuma pertinere, ut verbo, quod pronuntiatum est, observato, intellegere et discernere studeamus sensum textui cuidam subiectum, non vero hunc sensum ad coniecturae arbitratum quodammodo novare » *(Professio fidei:* AAS 60 [1968] 435). Si veda C. Pozo, *El Credo del Pueblo de Dios* (Madrid 1968) 55-58.

(13) Si veda, per esempio, ciò che abbiamo scritto in *El problema teológico de la virginidad en el parto,* in *Studia mediaevalia et mariologica* (Roma 1971) 497-514.

(14) Non hanno avuto dubbi alcuni teologi nel riconoscere che queste presentazioni del dogma contengono una « trasformazione interna » della dottrina tradizionale. Davanti a questa confessione, ha tutte le ragioni J. Felderer di concludere: pensando a questa trasformazione interna « non posso non immaginare che nel futuro dovremo credere qualcosa di diverso da quello che credettero i nostri padri » *(Zeitschrift für katholische Theologie,* 90 [1968] 482.

possono essere valicati senza compromettere la fede (15). Una teologia che si attenga a questi orientamenti superiori non sarà mai una teologia « romana », ma semplicemente la teologia cattolica. Non è lecito farne una scuola in più all'interno di un legittimo pluralismo teologico, nel quale possano coesistere altre «scuole», anch'esse cattoliche, di fronte ad essa (16).

Né questa posizione significa immobilismo. Paolo VI stesso ha segnalato la fecondità del lavoro che rimane al teologo ed al suo legittimo pluralismo: « Non deve meravigliarci che le forme di studio e di esposizione teologica siano molteplici: qualcuno può dedicarsi all'esame di un aspetto concreto della dottrina e un altro può interessarsi a un aspetto diverso. Anzi, questa molteplicità di forme è auspicabile; indica la ricchezza del nostro patrimonio dottrinale; indica la fecondità inesauribile delle investigazioni esegetiche, speculative, storiche, letterarie, bibliche, morali, liturgiche, mistiche eccetera, di cui può essere oggetto; indica ancora la relativa libertà di studio e di esposizione che consente agli studiosi, ai maestri, agli artisti e anche ai semplici fedeli di bere alla fonte della dottrina della fede tanto quanto abbisogna la nostra sete » (17).

Lo sforzo necessario ad esprimere felicemente la verità rivelata, per farla meglio recepire e, fino ad un certo punto, meglio comprendere, è degno di ogni lode e merito. Ma a condizione che ciò avvenga senza ambiguità, senza reticenze, senza mutamenti nell'integrità del messaggio, senza tralasciare alcun elemento di esso, senza vanificarlo in forme che lo condizionino in maniere diverse da quella che è l'espressione tradizionale della fede della Chiesa.

Non deve chiudersi il cammino al pluralismo teologico; occorre incoraggiare gli sforzi di un'esposizione sempre più idonea del messaggio rivelato. Ma senza dover modellare il messaggio stesso, che è intangibile, al gusto moderno. Sempre « in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia ».

(Traduzione dallo spagnolo di Angela Agostini)

---

(15) Naturalmente non è necessario che lo faccia con una definizione dogmatica; basta che eserciti il suo magistero ordinario universale autentico. E' riprovevole che oggi tale magistero sia tanto spesso sminuito da molti teologi. Se, per esempio, il papa ha insegnato a teologi specialisti quali sono gli elementi indispensabili per mantenere fedelmente il dogma del peccato originale, riferendosi espressamente ai limiti segnalati dal magistero vivo della Chiesa (cfr. AAS 58 [1966] 653), non si valuta esattamente questo insegnamento magisteriale riducendolo ad una catechesi, che non è abbastanza per la teologia (cfr. *Estudios Eclesiásticos* 44 [1969] 516).

(16) Cfr. C. Pozo, *Iglesia y Secularización* (Madrid) 1971) 174-175.

(17) Alloc. del 4 dicembre 1968 (Insegnamenti di Paolo VI, 6, 1044).

Sacramentalità dell'episcopato e collegialità

BERNARDO MONSEGU'

A conclusione della terza sessione del Vaticano secondo, enunciando, nel discorso di chiusura, la costituzione «Lumen gentium», Paolo VI dichiarò: « Questa promulgazione non modifica in nulla la dottrina tradizionale. Ciò che era, continua ad essere. Quello che fu insegnato dalla Chiesa per secoli, continuiamo ad insegnarlo allo stesso modo ».

Ho voluto porre all'inizio del mio articolo queste parole di Paolo VI, pronunciate in un momento così significativo e solenne, perché esse costituiscono la chiave necessaria a comprendere la « logica » corretta del Vaticano secondo e una guida certa per la autentica interpretazione della lettera e dello spirito conciliare, spirito che non può basarsi sul presupposto di un abbandono o di una rottura della dottrina già fermamente stabilita, ma, al contrario, sulla continuazione logica del presente con il passato, con il proposito di progredire senza discostarsi dalla tradizione. Non esiste alcuna dottrina che possa mantenere intatta la sua autenticità cattolica se non sia edificata sul terreno sicuro della tradizione.

E' necessario ricordare queste nozioni semplici ed elementari, perché oggi tende a prevalere una corrente di pensiero che si sforza di accentuare i contrasti fra la Chiesa ante e post conciliare, trascurando ciò che fu insegnato prima e procurando di attribuire all'insegnamento di oggi un significato poco conforme a quello di ieri.

In non molti argomenti, come in quello delle relazioni intercorrenti fra primato ed episcopato, fra papa e collegio, fra collegio e ufficio episcopale, capita di avvertire questa linea tendenziosa, che non apporta alcun beneficio né alla causa della verità né a quella dell'unità. V'è quasi la smania, il gusto di trattare questi argomenti come se con il Vaticano secondo fosse nata all'interno della Chiesa una sostanziale novazione della dottrina, e, ciò che è

ancor più grave, ci si serve del concilio, appigliandosi non tanto ai suoi testi quanto alla cosidetta « logica » o « spirito » del medesimo, come di un'arma da rivolgere contro il passato per recare scompiglio tanto nelle strutture quanto nelle dottrine della Chiesa.

E' certo che Cristo ha voluto fare del successore di Pietro il suo vicario in terra, attribuendogli una potestà suprema, piena, immediata, universale e gerarchica su tutta la Chiesa, sopra il gregge e sui pastori, considerati individualmente e collettivamente. E' il cosidetto primato di giurisdizione che compete al papa. Ma è certa anche un'altra cosa: che Cristo non lo lasciò da solo a reggere la Chiesa, ma gli pose accanto, chiamandoli a far parte del governo di questa, non per delega ricevuta da Pietro, ma per diritto divino ed in virtù del loro ufficio, i vescovi, che sono pastori per diritto proprio e collaboratori del supremo pastore.

Da molto tempo si insegna che la Chiesa di Cristo non può esistere né senza primato né senza episcopato. E sebbene nessun vescovo sia diretto successore di alcun apostolo, come invece il vescovo di Roma lo è di Pietro, tuttavia la successione episcopale avviene per diritto divino, è apostolica; senza di essa la Chiesa di Cristo non potrebbe esistere.

Questa dottrina, ripeto, non è nuova. Però in seguito al Vaticano secondo ha ricevuto una formulazione accentuatrice della ragione episcopale « collegiale », tanto da essere interpretata da taluni in maniera da sembrare l'enunciazione di una nuova verità più che un passo avanti nella estrinsecazione e nella comprensione di una verità antica. Non si può accettare questo tipo di teoria, proprio per il suo carattere di « novità »: la rivelazione finì con l'ultimo degli apostoli, e tutto ciò che ne è seguito non può essere altro che manifestazione o chiarimento « in eodem sensu eademque sententia ».

Per disposizione divina, coloro che succedono a Pietro, ed agli altri apostoli nella Chiesa, traggono simultaneamente, con la successione, il nesso d'unione e di comunione tra di loro, originando ciò che si chiama corpo ed ordine episcopale.

Però questa unione è in linea gerarchica e non su di un piano orizzontale o di eguaglianza fra tutti i successori, come si afferma, bensì sul fatto che, fin da Pietro, e anche per disposizione divina, i membri distinti del corpo episcopale rimangono costituiti e configurati in collegio. E ciò in modo che senza Pietro e i suoi successori non esista collegio, e neppure, quindi, potestà collegiale. E Pietro e i suoi successori, in compenso, possono tanto da soli quanto possono in collegio, e quest'ultimo rimane subordinato e condizionato, nell'essere e nell'operare, al capo. Dice la « Lumen gentium »: « Si è costituiti membri del corpo episcopale in virtù della consacrazione sacramentale e per comunione gerarchica con

il capo e i membri del collegio. Il collegio o corpo episcopale, però, non ha autorità, se non lo si concepisce insieme al romano pontefice, successore di Pietro, quale suo capo, ed integra restando la sua potestà di primato su tutti, sia pastori che fedeli. Infatti, il romano pontefice, in forza del suo ufficio di vicario di Cristo e di pastore di tutta la Chiesa, ha su questa una potestà piena, suprema e universale, che può sempre esercitare liberamente (n. 22).

I dati rivelati e le dichiarazioni del magistero ci obbligano, poi, a riconoscere la realtà comunitaria di una pluralità di apostoli o di successori degli apostoli, riuniti attorno a Pietro e ai suoi successori per governare nella Chiesa fino a consumazione dei tempi. La realtà collegiale non ha, infatti, limiti di tempo. E neppure ha limiti di numero. Non sono soltanto dodici coloro che succedono ai dodici, bensì il numero dodici acquisì un significato simbolico, come espressione delle dodici tribù d'Israele, con il proposito di significare, più che l'unità della Chiesa, l'universalità e la dimensione spazio-temporale della stessa. Non è propriamente sul numero dodici né sul pluralismo collegiale che si basa l'unità della Chiesa, bensì sul numero uno, sulla piena funzionalità di Pietro, attorno al quale Cristo radunò il collegio. E siccome Pietro come individuo e come vicario impersona la potestà di Cristo sulla Chiesa, non è il numero determinato di dodici o qualsiasi altro quello che dà realtà al collegio episcopale, bensì qualcosa di diverso che precede o è simultaneo alla configurazione collegiale propriamente detta, e che sussiste indipendentemente dal regime collegiale propriamente detto. In altre parole: il collegio episcopale può concepirsi come veramente esistente, ed esistente per diritto divino, e tuttavia non ne deriva che per diritto divino la forma collegiale sia l'unica forma possibile di regime nella Chiesa, o che la collegialità preceda o subordini la forma personale di regime e autorità che posseggono i membri del collegio.

Per il papa, ad esempio, può essere raccomandabile operare in forma collegiale secondo le circostanze o le convenienze di luogo e di tempo, però mai obbligatorio, né glielo si può imporre. Egli può operare da solo, impegnando sempre tutta la Chiesa e il collegio episcopale, o può operare congiuntamente al collegio, come succede nei concili, senza che per questa ragione la sua potestà sia maggiore, o abbia minore importanza ciò che egli definisce o enuncia.

La potestà dei vescovi dipende certamente dal papa, sebbene essa provenga direttamente da Cristo o «vi officii» e senza vescovi la Chiesa non può neppure esistere, poiché con loro, quali successori degli apostoli, volle Cristo che continuasse la sua Chiesa e che sussistesse nel tempo. Tale è la base giustificativa del collegio episcopale: unità risultante dalla pluralità dei vescovi, conti-

nuatori della missione apostolica. Però essa non presuppone « l'esercizio collegiale » di tale missione e nemmeno che la potestà dei vescovi abbia origine collegiale o che la forma collegiale giustifichi l'essere o la potestà individuale di ogni vescovo.

A mio giudizio, non si è vescovi né si fruisce della potestà episcopale per il solo fatto di essere membri del collegio, mentre essere membri del collegio è conseguenza di avere ricevuto il sacramento dell'ordine episcopale, e di averlo ricevuto individualmente e in comunione gerarchica con il papa, capo e fondamento del collegio. Si è vescovi in virtù del sacramento ricevuto, e la collegialità nasce in virtù della comunione gerarchica, intrinseca nella stessa consacrazione sacramentale.

Si concepiscono o meno gli apostoli in forma di collegio fin dalle origini, verità è che in ogni caso Pietro rimane considerato come fondamento della Chiesa e vicario di Cristo. E soltanto per questo fatto, già di per sé costituzionalmente ecclesiale (lo si concepisca membro collegiale o meno), egli è fondamento e capo del corpo ecclesiale in tutte le sue dimensioni.

Come il primato di Cristo nella Chiesa non si può spiegare partendo dalla base, lo stesso vale per il suo vicario. Cristo è dentro la Chiesa, non fuori; però Cristo, nella Chiesa, si trova al vertice. Parimenti il papa è dentro e non fuori della Chiesa e del collegio, e tuttavia è il vertice del collegio e della Chiesa.

Quando Chiesa e collegio vengono considerati altrimenti, nascono in contraddizione a Cristo loro capo e a Pietro loro capo. Non esiste comunione legittima della Chiesa, né del collegio, se non in funzione subordinata a Cristo. Parimenti, non è legittima alcuna concezione ecclesiale o collegiale che faccia dipendere la potestà di Pietro o dei suoi successori dalla comunità ecclesiale o dalla volontà del collegio. Ciò che il papa può fare non dipende da ciò che gli concedono di fare i fedeli o che il collegio gli consente, bensì da ciò che Cristo gli concesse e gli consentì. E Cristo dispose che tutto nella Chiesa si edificasse su Pietro e che nessuno nella Chiesa si elevasse in autorità, personale o collegiale, senza sottostare a Pietro, e meno ancora chiedendo a Pietro di subordinarsi. Nessuno dei vescovi, né tutti i vescovi uniti possono arrogare a sé decisioni collegiali inerenti il governo di tutta la Chiesa. E' facoltà del papa, che tuttavia non ne è mai obbligato in senso assoluto, riunire il collegio, cioè far sì che tutti i vescovi esercitino un'azione veramente collegiale per insegnare o governare nella Chiesa.

Per quale ragione? Perché tale obbligo non si trova in alcun testo delle Scritture né della Tradizione e nessuno può provare che l'esercizio collegiale della potestà episcopale sia indispensabile tanto per l'« esistenza » del collegio episcopale che per il

governo della Chiesa, secondo la volontà di Dio. Anzi, l'azione o una partecipazione più estesa dei vescovi (sopra la cui pluralità in comunione con il papa è riposta la realtà esistenziale del collegio episcopale, nel regime della Chiesa) è perfettamente valida ed è una realtà anche se non svolge un'azione collegiale propriamente detta. Perché è tale la natura di questo collegio (e in ciò differisce dagli altri collegi edificati dall'uomo) che i suoi componenti, anche senza operare come collegio o in quanto collegio, operano di fatto solidalmente e collegialmente, dato che i poteri che son loro concessi dal sacramento vengono esercitati lecitamente e validamente soltanto a condizione di mantenersi in comunione gerarchica gli uni con gli altri e in subordine del capo. E anche operando individualmente e nella loro diocesi, operano sempre come membri del collegio, sebbene non collegialmente, e al servizio delle finalità stesse che ha il collegio.

QUESTIONI RELATIVE ALLA COLLEGIALITA'

Fu Cristo stesso a volere che determinati membri della comunità cristiana, entrassero, attraverso un sacramento, nella gerarchia, tanto d'ordine che di giurisdizione, della Chiesa. E in virtù di questa consacrazione sacramentale, i vescovi ricevono i loro poteri per diritto divino. Però fu questo stesso volere di Cristo a stabilire che il potere di governo personale e non delegato che hanno i vescovi, pur essendo di origine sacramentale e partecipata immediatamente da Cristo, non fosse un potere autarchico o indipendente dal potere primarziale del papa, bensì che, per la stessa ragione che è potere ordinario e personale, « vi officii », fosse anche potere subordinato e condizionato al supremo potere pontificio.

Tutti i vescovi consacrati costituiscono fra loro una comunità gerarchica che non solo esiste ma opera. Però questa comunità, che si deve tradurre in una collaborazione, non è su un piano di eguaglianza per tutti i vescovi, come se si trattasse di un collegio inteso in senso limitato, bensì in un piano differenziato e organicamente ineguale. Perciò uno di loro, il vescovo di Roma, successore di Pietro, e perciò vicario di Cristo, sta e opera come capo del corpo episcopale; egli è fondamento e punto convergente del medesimo, con poteri personali per agire e decidere indipendentemente dall'accordo del corpo episcopale. E se il collegio episcopale, inteso sempre con il papa e mai senza di lui, può dirsi in qualche modo sempre operante, esso non svolge, tuttavia, un'« a-

zione collegiale » se non quando il papa lo convoca ad operare in tal senso. E nessuno può provare che l'esercizio collegiale sia una necessità assoluta per la Chiesa.

Quindi, se è indubbio che i vescovi succedano agli apostoli in quanto vescovi e in quanto membri, pertanto, del collegio episcopale, non è altrettanto certo, ma piuttosto discutibile, che la successione ricada direttamente sul collegio come tale. E' altrettanto discutibile che i vescovi siano successori degli apostoli in virtù del loro inserimento in collegio e non in virtù della loro consacrazione sacramentale.

Si può perfettamente sostenere, anzi lo si deve, che nessun vescovo, eccetto quello di Roma, succede individualmente a qualche apostolo. La successione episcopale interessa l'ufficio episcopale come tale, nel senso che uno che vi entri si fa successore degli apostoli. E in questo senso si dice che il collegio episcopale succede al collegio apostolico, e non il vescovo all'apostolo.

Ciononostante, vien da chiedersi: entra un vescovo nell'ufficio episcopale, e quindi viene collocato nella linea della successione apostolica, in quanto è stato consacrato vescovo e ha ricevuto il sacramento, o per il fatto che è entrato a far parte del corpo o collegio episcopale? E' vescovo in quanto consacrato tale o in quanto inserito nel collegio? Sta nella sacramentalità la ragione propria e formale della successione o sta nella collegialità? Possiamo dire che essere membri del collegio sia in concomitanza col carattere episcopale? Che essere vescovi, e per questo fatto successori degli apostoli, sia oggetto diretto del carattere episcopale oppure della ricezione del sacramento?

Altre domande: la cooptazione al collegio deriva dall'«ufficio» conferito mediante la consacrazione o è invece conseguenza dell'atto pontificio attraverso cui vengono concessi poteri episcopali?

Circa queste due ultime domande, prima di chiarire quelle relative al concilio, oso arrischiare alcune conclusioni, ponendo il problema in tutta la sua gravità. Desidero ricordare, a questo proposito, ciò che dice K. Rahner, citandomi, nel suo libro « Episcopato e primato ».

Dice così: « Anche esponendoci al pericolo di scoprire la nostra ignoranza, dobbiamo dire che nella letteratura recente non conosciamo opera che abbia per tema la questione della esatta relazione, fra i poteri, limitati materialmente e territorialmente, dei singoli vescovi, e della loro appartenenza al collegio episcopale. L'unica eccezione di cui ho notizia è un articolo in spagnolo di Bernardo Monsegù». E cita in una nota la mia opera, il cui titolo, continua il Rahner, « pone esattamente il problema in parola ». Si articola così: « Sono i vescovi successori degli apostoli diretti e immediati come membri del collegio, oppure in quanto personal-

mente consacrati e investiti del loro ufficio? ». (Semana Española de Teologia, 1956, Madrid 1957).

Rahner riassume il mio articolo dicendo che, secondo me, viene per primo essere vescovo per consacrazione o investitura canonica e per secondo essere membro del collegio episcopale. Non vi è successione diretta « collegiale », né in parte né totale, attraverso l'episcopalità. Se i vescovi sono successori degli apostoli non lo sono precisamente in quanto collegio o membri del collegio, bensì in quanto consacrati e investiti di una carica dalla quale consegue l'appartenenza al corpo episcopale. Rahner non è di questo parere. Per Rahner sembra che la collegialità sia il primo e principale fattore nella linea della successione apostolica ad investire la gerarchia episcopale. Solo così crede sia possibile salvare l'istituzione divina dell'episcopato e i diritti divini inalienabili che competono al vescovo: per il semplice fatto che è tale, o « vi officii », e non per il fatto di essere delegato o mandatario del papa. In conseguenza di ciò, fa della collegialità il perno fondamentale del governo e della costituzione gerarchica della Chiesa, nonché la ragione esplicativa della successione apostolica della gerarchia.

Incomincia col fissare l'essenza « iuris divini » dell'episcopato «precisamente nella "potestas iurisdictionis"» (p. 76), che il vescovo detiene per « iure proprio » ordinario. Non è possibile, né si deve, dice, definire fino a che punto e in che grado può ogni vescovo esercitare ciò che gli compete « iure divino ». Questa limitazione materiale non è necessaria per stabilire, in nessuna maniera, lo « ius divinum » inalienabile dell'episcopato. Questo « ius divinum » episcopale ricade direttamente — dice — sull'episcopato unito ed è esso la ragion d'essere dello « ius divinum » di ogni vescovo.

Tutta la Chiesa, nella sua strutturazione giuridica, risulta unitaria poiché, oltre ad avere l'essenza unica della vita e della comunione nello Spirito, ha una costituzione sociale comunitaria unica, espressa dal collegio episcopale che succede al collegio apostolico. Per conseguenza, « la questione relativa allo "ius divinum" di un vescovo deve risolversi partendo dallo "ius divinum" dell'episcopato unito » (p. 79). L'episcopato, secondo Rahner, è di diritto divino « perché è » e « in quanto è » qualcosa di collegiale. E solo concependo così lo « ius divinum » dell'episcopato è comprensibile che non possa essere annullato dal papa, al contrario di ciò che può succedere a ogni vescovo come singolo.

La tesi, tradizionale nell'ecclesiologia, che è l'episcopato nel suo complesso e non ogni vescovo in particolare a succedere per diritto divino agli apostoli, ha per Rahner il significato di fare dell'episcopato, per diritto divino, un collegio, e ancor più di far rica-

dere sulla collegialità, sull'elemento collegiale, la ragione d'essere della successione « apostolica » e dei poteri che per diritto divino competono a un determinato vescovo.

Significato che proprio non condividiamo poiché crediamo che non è sul fattore comunitario e collegiale che in primo luogo e principalmente si edifica la Chiesa e la sua potestà, bensì sul fattore individuale e personale.

NE' LA SUCCESSIONE NE' I POTERI EPISCOPALI STANNO IN CHIAVE COLLEGIALE

L'esistenza del collegio e l'azione collegiale dell'episcopato, papa incluso, possono e devono spiegarsi senza bisogno di dare al collegio una dimensione particolare alla quale, come desidera Rahner, viene subordinato ogni vescovo e ogni successore di Pietro. Le cose nella Chiesa provengono certamente dall'alto verso il basso, a incominciare dalla rivelazione. Tutto quanto esiste nella Chiesa ed è di istituzione divina non ha un'origine comunitaria, ma viene da Cristo e si produce in persone singole prima che esse si riuniscano in comunità; una comunità, tuttavia, voluta da Cristo. Perciò la Chiesa è comunione di credenti e comunione di partecipanti alla vita che Cristo annunciò ai suoi seguaci.

Collaborando nella fede e nella carità, i cristiani costituiscono quel corpo morale e sociale che chiamano Chiesa, animata da uno stesso Spirito, ordinata per uno stesso fine e vincolata ad uno stesso pastore invisibile, che è Cristo, il quale scelse il pastore visibile, operante in sua rappresentanza e con i suoi poteri (non della comunità, né laica né episcopale), che è il successore di Pietro.

La collegialità concepita come istituzione primaria non risulta dalle Scritture; e il collegio è valido anche senza nulla togliere di ciò che compete al primato o che compete ad ogni vescovo per il semplice fatto della sua consacrazione o investitura canonica, non della sua incorporazione o condizione collegiale.

« Ogni potestà spirituale », scrive Vitoria nella seconda delle sue " Releciones " (Madrid, 1934, p. 125), « è un dono di Dio, come lo è la potestà ecclesiastica. Un dono assolutamente soprannaturale. E come gli altri doni, la grazia, la carità, la fede e la profezia non furono concesse originariamente alla Chiesa collettiva, bensì agli individui (e la Chiesa è depositaria della fede perché vi sono persone che credono) così pure la potestà ecclesiastica fu data in primo luogo a persone singole e poi, attraverso queste, a tutta la Chiesa ».

Non sono, infatti, la comunità cristiana e il collegio episcopale i primi depositari della potestà ecclesiastica, né per ordine né per giurisdizione, ma alcune persone determinate.

L'elemento collegiale episcopale rimane subordinato al primato, e non viceversa. Parimenti ogni vescovo, in quanto consacrato o investito di poteri ordinari « vi officii », deve essere considerato individualmente prima di essere considerato parte o membro del collegio. La successione apostolica del papa e dei vescovi non proviene direttamente in linea collegiale, ma in linea personale.

Se non si ricorre al collegio concepito come struttura antecedente il primato si può spiegare perfettamente ciò che Rahner giudica inesplicabile, e cioè che gli apostoli sono investiti di poteri personali, al di là della loro condizione collegiale, per concessione diretta e singolare di Cristo, e che rimangono effettivamente subordinati a Pietro, non perché apostoli di Pietro, ma in quanto apostoli di Cristo.

In effetti, ognuno degli apostoli è apostolo di Cristo e riceve da Cristo individualmente i suoi poteri di apostolo, che sono poteri reali e più che episcopali. Però, sebbene li ricevano direttamente da Cristo, non ne consegue che li ricevano senza subordinazione alcuna. Cristo concede a ciascuno degli apostoli in modo personale e immediato. Ma concede secondo l'ordine gerarchico che ha stabilito per la sua Chiesa, cioè in subordinazione a Pietro, che ha posto come fondamento della stessa per confermare gli altri apostoli e come suo capo visibile, capo della Chiesa e dell'episcopato, in qualità di suo vicario. E si addice al papa, come successore di Pietro, l'essere capo di tutta la Chiesa. Ciò è perfettamente comprensibile e naturale, come dimostra il fatto che un parroco può ricevere direttamente la sua investitura dal papa e tuttavia esercitare i suoi poteri in subordinazione al suo vescovo; ed è naturale che nessun potere subalterno entri nel governo o nella direzione di un corpo sociale sottraendosi alla suprema potestà del capo della stessa. Il che creerebbe antitesi e sconcerto.

Poté infatti Cristo, e di fatto lo fece, concedere a Pietro e agli altri apostoli, direttamente e immediatamente, la potestà di cui furono dotati nel governo della Chiesa, senza che tale concessione necessitasse della configurazione collegiale come condizione perché gli apostoli mantenessero la loro dipendenza da Pietro.

Se il collegio apostolico e il collegio episcopale esistono per diritto divino, esistono per volontà di Cristo. Ma questa volontà non è inconciliabile con quanto segue: che la collegialità non è ragione né della potestà del primato né di quella di ogni vescovo in

particolare, e che una potestà non ricevuta collegialmente né ricadente direttamente sul collegio, bensì su persone determinate (quella di ognuno degli apostoli e di ognuno dei vescovi) proviene tuttavia, per volontà di Cristo medesimo, in linea di subordinazione gerarchica: per gli apostoli con subordinazione a Pietro, per i vescovi con subordinazione al successore di Pietro. Anche senza collegialità si spiegano perfettamente il primato e la subordinazione gerarchica, come si spiega che i vescovi fruiscano di potestà ordinaria propria, « vi officii », e non siano vassalli o semplici funzionari del papa, bensì rappresentanti, nella loro diocesi, di Cristo.

Non accetto poi ciò che afferma Rahner, cioè che il meccanismo della collegialità si spiega « riconoscendo che Cristo prestabilì un collegio in quanto tale, nel quale ogni apostolo avesse poteri derivanti da Cristo, giacché questi provvide il collegio dei suoi poteri, e che Pietro ebbe i poteri che soltanto a lui competevano per il fatto di essere stato prestabilito come capo di questo collegio » (p. 85). E neppure accetto l'affermazione che la ragione prima e diretta del primato si trovi precisamente nella condizione di capo del collegio.

La ragione immediata e diretta del primato di Pietro sta nell'essere stato chiamato da Cristo ad essere il suo vicario in terra, il fondamento su cui edificò la sua Chiesa, ponendolo alla guida del collegio apostolico. Che Pietro sia capo del collegio apostolico non deriva in linea diretta dalla sua semplice condizione di membro del collegio, bensì dalla positiva volontà di Cristo che volle ivi collocarlo. E poiché Pietro fa le veci di Cristo, lo rappresenta e riceve da lui in linea diretta la funzione di capo, è necessariamente capo visibile mentre Cristo è capo invisibile, è fondamento visibile della Chiesa e capo del collegio apostolico. La collegialità non fu mai ragione propria della massima autorità, né in Pietro né nei suoi successori. E quindi questi sono ciò che sono per la loro condizione di successori di Pietro. E in quanto successori sono vicari di Cristo, suoi rappresentanti di fronte alla Chiesa universale; e poiché occupano il suo posto, hanno propriamente da lui, per prima cosa, la posizione di capo del collegio episcopale.

Non è infatti il collegio episcopale il soggetto principale della potestà o dei diritti ecclesiastici, come sembra affermare Rahner. Lo è il papa e lo sono i vescovi. E nel papa si riassume, come successore di Pietro e vicario di Cristo, la ragione dell'unità sociale visibile di tutta la Chiesa e dell'unità medesima del collegio. Non vi è collegio senza un suo capo, come annuncia la « nota praevia ». Però l'essere capo e il potere del capo non sono riposti nel collegio, ma in Cristo. Perciò il papa, può operare senza il collegio, mentre questo non

può porsi in senso dinamico senza il papa. A questo punto non giudichiamo neanche esatta l'affermazione di Rahner che i diritti primari sono i diritti dell'insieme del collegio in quanto tale e che questi diritti si basano sull'esistenza del collegio. Non sarebbero diritti collegiali se non esistesse il collegio, ciò è logico. Ma anche esistendo il collegio non sono propriamente diritti collegiali, poiché non sono fondati sul collegio e possono liberamente esercitarsi indipendentemente dal collegio, pur se questo ne rimane coinvolto.

E neppure sono diritti collegiali quelli che competono ad ogni vescovo per il fatto di essere vescovo, per il fatto di essere consacrato o per il fatto di essere capo di una parte della Chiesa. Ciò che possono i vescovi per la sola consacrazione, lo possono come ministri di Cristo, e ciò che possono in virtù della missione ricevuta lo possono direttamente, « vi officii, » non non per la loro aggregazione al collegio.

Il papa non succede in ragione della collegialità, ma della missione ricevuta come successore di Pietro per fare da pastore a tutta la Chiesa quale vicario di Cristo; perciò neppure la successione dei vescovi e la potestà, che loro compete come tali, si fonda sulla collegialità o sulla condizione di membri del collegio, sebbene siano necessariamente ciò dal momento che sono successori degli apostoli, bensì nella missione personalmente ricevuta « vi sacramenti » e « vi comunionis jerarchicae », di consacrare il corpo di Cristo, di ordinare i ministri del sacrificio eucaristico e di passare il proprio gregge, non in nome del collegio, bensì in nome di Cristo. A causa di ciò ogni vescovo nella propria diocesi fu chiamato fin dai tempi antichi « vicarius Christi ». Ciò è affermato dalla « Lumen gentium »: « Ognuno dei vescovi è principio e fondamento visibile di unità nella sua Chiesa particolare, formata a immagine della Chiesa universale, poiché la sola e unica Chiesa cattolica è costituita dalle singole Chiese e nelle singole Chiese: per questa ragione ogni vescovo rappresenta la sua Chiesa e tutti i vescovi insieme con il papa rappresentano la Chiesa intera nel vincolo della pace, dell'amore e dell'unità » (n. 23).

Considerati separatamente i vescovi esercitano effettivamente solo nella propria diocesi l'ufficio pastorale. Ma siccome sono pure effettivamente membri del collegio, in ragione della collegialità debbono sentirsi solidali con tutta la Chiesa, quantunque singolarmente non abbiano giurisdizione che sulla loro diocesi.

Lo dice anche la « Lumen gentium »: « Ma in quanto membri del collegio episcopale e come legittimi successori degli apostoli, ognuno di loro deve interessarsi della Chiesa universale secondo le esigenze della istituzione e del mandato di Cristo, il che,

quantunque non si realizzi per un atto di giurisdizione, contribuisce al progresso della Chiesa universale » (n. 23).

In qualità di membri del collegio, poi, devono promuovere, aggiunge il concilio, e difendere l'unità della fede e la disciplina comune della Chiesa, istruendo i fedeli nell'amore del Corpo mistico di Cristo, preoccupandosi dei poveri, dei sofferenti, dei perseguitati, interessandosi della diffusione della fede e della conoscenza della verità. Per il resto è chiaro che, governando bene le proprie Chiese come parte della Chiesa universale, contribuiscono sostanzialmente al bene di tutto il Corpo mistico che è pure il corpo di tutte le Chiese.

Come successore degli apostoli, e in ragione della successione che deriva al vescovo per investitura o missione ricevuta, ogni vescovo è pastore della parte che gli è stata affidata nella Chiesa, o in essa ordina come vicario di Cristo « vi officii ordinario munere »; come membro del collegio, e in ragione dell'inserimento nell'ordine episcopale, implicitamente per consacrazione e comunione gerarchica (nota previa n. 2), deve ogni vescovo interessarsi del bene comune di tutta la Chiesa, in solidarietà con il collegio e il suo capo, e far servire per il bene di tutta la Chiesa il bene particolare della sua diocesi.

COLLEGIALITA' E SACRAMENTALITA'

La collegialità episcopale è un fatto esistenziale indubitabile, però non è indubitabile, né è dimostrata, la sua costituzione essenziale. Rifacendosi soltanto alle Scritture, non troviamo elementi di giudizio sufficienti a giustificare la natura della collegialità, né il come né il quando della sua istituzione. Perciò la teologia, tenendo presente i dati delle Scritture, vividi attraverso la tradizione ecclesiale e interpretati dal magistero della Chiesa, deve occuparsi di trovare soluzione ai problemi teorico-pratici creati dalla collegialità. Questi sono il problema relativo al rapporto della collegialità con l'indiscusso primato personale papale (che origina a prima vista una antinomia concettuale) e quello dei poteri personali di ogni vescovo in virtù del carattere sacramentale della sua consacrazione.

Come in tante altre questioni, anche qui appare la penombra della fede. Primato e collegialità sono dati di fede, e quindi dati suscettibili di una riflessione e di una analisi concettuale, « fides quaerens intelectum ». Ma ciò che non possiamo pretendere è di esaurire con la nostra intelligenza tutto il contenuto della fede, convertendo in teorema ciò che è dogma, o pretendendo

con moduli umani di chiarire in modo soddisfacente ciò che è rivelazione di Dio. Fra primato e collegialità si registra una tensione e antinomia simile a quella che si registra fra unità e trinità, grazia e libertà, Scrittura e Tradizione. E' difficile risolvere la antinomia, ma bisogna armonizzare, senza negare né svalorizzare nulla. Però è lecito tentare.

Ciò che più conta nella Chiesa, nella sua universalità e unicità (la Chiesa santa, cattolica e apostolica), è Cristo e, subito dopo, il suo vicario, pastore universale chiamato a dare unità visibile al gregge. Essa è una comunione di vita e di fede, vita e fede che si trovano in ciascuno di coloro che credono e che formano il popolo dei credenti, non in modo disordinato, bensì in modo gerarchicamente organizzato e gerarchicamente costituito. In questo popolo il papa è il fondamento e il capo della gerarchia. La Chiesa non è una comunità senza solidarietà di intenti, né una solidarietà di intenti senza gerarchia. E' una comunità gerarchizzata con a capo il vicario di Cristo, nel suo aspetto sociale visibile, per mezzo di cui l'opera di Cristo si perpetua e il corpo di Cristo si mantiene visibilmente unito e compatto. « Cristo, unico mediatore, stabilì la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità in questo mondo, quale organismo visibile, che mantiene costantemente e attraverso il quale comunica a tutti la verità e la grazia» («Lumen Gentium», n. 8). Non è la orizzontalità, bensì la verticalità il fattore predominante che dà un senso cattolico alla concezione gerarchica della Chiesa.

Il collegio non si edifica democraticamente. Lo edifica Cristo, gerarchicamente. Il capo lo pone Cristo. E sebbene Cristo voglia il collegio, lo vuole in dipendenza del suo capo. Non vi è collegio senza Pietro né può il collegio operare senza subordinazione a Pietro. Questi rappresenta il collegio perché rappresenta in primo luogo Cristo. Agisce come rappresentante del collegio, come capo del medesimo, però non come mandatario né con poteri ricevuti dal collegio episcopale, bensì da Cristo medesimo. Il collegio non può mettersi in azione, nè esistere senza Pietro o il suo successore. Invece, Pietro e i suoi successori possono operare da soli in nome di Cristo e secondo la volontà di Cristo, senza l'intervento precipuo del corpo episcopale e pur vincolando il corpo episcopale e tutta la Chiesa, perché operano in nome del Signore della Chiesa, la cui volontà è che tutto nella Chiesa sia sottomesso a Pietro. « Il romano pontefice ha sopra la Chiesa, in virtù del suo incarico di vicario di Cristo e di pastore di tutta la Chiesa, piena potestà, suprema e universale, che può esercitare sempre liberamente » («Lumen Gentium, n. 22»).

Il papa opera come capo della Chiesa. Non può essere altrimenti, perché Cristo lo fece suo vicario, e l'autorità ecclesiasti-

ca nasce da quell'incarico. E siccome tutto ciò può fare ordinato al servizio della Chiesa, per questa ragione si chiama « servus servorum Dei ». Ma tanto la potestà del papa quanto la sua investitura non hanno come punto di appoggio o di riferimento il collegio, bensì Cristo stesso, che è signore della Chiesa e del collegio. Quindi, sia che il papa agisca personalmente o agisca collegialmente, il suo potere proviene da Cristo in entrambi i casi. L'unica subordinazione che ha è quella che deve a Cristo.

D'altra parte, si noti che il collegio come tale non nasce dalla consacrazione o ordinazione sacra, bensì necessita di qualcosa di più che non dà la sola consacrazione, come il fatto dei vescovi che non formano collegio, cioè i dissidenti o i separati da Pietro, che sono tuttavia validamente consacrati; e neppure è vero che si salvi l'origine divina dell'episcopato solo se si concepisce il collegio, come fondamento, origine e ragion d'essere di ciò che si trova in ogni vescovo, compreso il papa.

Quest'ultimo concetto viene accolto da Rahner, il quale pero è ben lontano da dimostrarlo in modo convincente. Invece vi sono molte ragioni a militare contro questo concetto. Ecco ciò che Rahner afferma: « non sono gli apostoli in quanto individui singoli a ricevere da Cristo, ciascuno personalmente, determinati poteri e a venire a formare il collegio solo in seguito. La relazione ontologica e giuridica è quella contraria; Cristo stesso fonda un collegio. In esso hanno potere gli individui, precisamente in quanto sono membri del collegio — e solo in quanto sono membri — di detto collegio » (pp. 82-83). Questo comporta nella Chiesa una concezione comunitaria e collegiale di poteri che non ha giustificazione nelle Scritture né nella Tradizione, né tanto meno nella teologia classica, dove la tesi della successione apostolica dell'episcopato si spiega e sostiene senza il concetto del collegialismo.

E' concepibile l'ufficio episcopale quale ufficio di istituzione divina e tale che senza di esso la Chiesa non possa esistere anche senza che si adotti la dottrina patrocinata da Rahner e si spieghi la successione apostolica dei vescovi mediante il collegio apostolico episcopale, visto come realtà prestabilita e fondante di tale successione.

Sappiamo che solo il papa può dirsi direttamente successore di un dato apostolo, di Pietro, capo visibile della Chiesa. E tuttavia l'episcopato può dirsi, come è, di origine apostolica, perché gli apostoli furono effettivamente vescovi e perché trasmisero l'ufficio episcopale e la cura del governo della Chiesa ad altri ancora che posero a capo delle chiese locali o assunsero in qualità di collaboratori. L'episcopato è di diritto divino non perché esiste collegialmente né perché il vescovo entra a far parte del collegio, bensì semplicemente perché Cristo ha disposto che vi siano vescovi per

governare la sua Chiesa e perché entrino nel governo della stessa ricevendo l'incarico tramite la consacrazione e la investitura giuridica che Cristo ha stabilito per la successione apostolica e che presuppone detta successione. Questa successione quindi si può capire perfettamente senza legare il suo concetto e la sua realtà alla nota collegiale quale elemento primo della struttura episcopale.

I vescovi succedono nella missione apostolica dei dodici, fondamentalmente e ontologicamente, in quanto consacrati. E' il sacramento che rende vescovi che sta alla base del collegio episcopale formato da coloro che sono stati espressamente chiamati a partecipare alla missione apostolica. Il collegio episcopale è un organismo non costituito semplicemente da un numero di individui che ricevono la consacrazione episcopale, bensì da una comunione gerarchica, gli uni con gli altri, in dipendenza del successore di Pietro. Tale comunione gerarchica suppone, inoltre, vincoli comuni fra i cristiani, la consacrazione episcopale sacramentale e, in virtù di ciò che questa stessa consacrazione implica, solidarietà dei vescovi fra di loro per il governo di tutta la Chiesa mediante una collaborazione gerarchicamente stabilita conformemente al dato rivelato, cioè fondato sul vicario di Cristo, successore di Pietro, costituito come tale capo visibile della Chiesa universale, senza del quale il collegio episcopale non esiste né può operare.

La collegialità, oltre a non avere una ragione fondamentale per essere sacramentalmente collettiva, non nasce né si fonda anzitutto come fatto collettivo, bensì come fatto personale derivante dalla consacrazione sacramentale ricevuta da ogni vescovo; nasce e si fonda nell'ambito della comunione gerarchica, che ha pure una radice personale individuale nel papa, come successore di Pietro e perciò vicario di Cristo. L'essere e l'operare del collegio dipende dal papa molto di più di quanto non dipenda dal collegio l'essere e l'operare del papa.

Conviene notare bene, per non cadere nella tentazione di minimizzare il significato del primato nella collegialità episcopale e nella comunione ecclesiastica (fra i dodici prima e fra i due mila e più vescovi adesso) che ciò che compete al successore di Pietro non proviene precisamente dalla sua condizione di capo e base del collegio e della Chiesa, bensì dalla sua condizione di vicario di Cristo.

Dal momento in cui l'eletto accetta il suo incarico di vescovo di Roma, Cristo stesso lo costituisce suo vicario e gli delega direttamente i suoi poteri di pastore e di capo di tutta la Chiesa, dal primo all'ultimo dei fedeli. Non è la Chiesa e neppure il collegio episcopale a dargli tali poteri, bensì Cristo stesso, che vuole in una sola persona fisica l'unità e la potestà assoluta (capo

invisibile della Chiesa essendo Cristo medesimo). Perciò si dice che il papa è vicario di Cristo: poiché la sua missione principale e fondamentale è di tenere visibilmente le veci di Cristo nella Chiesa. Pietro rappresenta il sacramento di Cristo stesso quale pastore e capo universale della sua Chiesa. Come da Cristo, capo invisibile, deriva l'essere reale e misterioso della Chiesa (e come Cristo, nell'unicità fisica della sua persona, è il vero padre e fondatore della sua Chiesa) così da Pietro, come vicario di Cristo, nell'unità di una persona fisica, deriva visibilmente la unità di tutta la Chiesa. Tutto ciò che il successore di Pietro è rispetto al collegio, proviene infatti dalla sua condizione di vicario di Cristo. Un concetto diverso rimane senza fondamento e ragione.

Nella nota previa si sottolinea che la nozione di collegio non si intende in senso strettamente giuridico, come assemblea di uguali, bensì solo come ceto stabile la cui struttura e autorità devono dedursi dalla rivelazione, non dalla nostra idea comune di collegio (ragion per cui si dice che gli apostoli furono costituiti « a guisa di collegio o assemblea stabile »). Si comprende pure che non vi è uguaglianza di poteri fra il capo e i membri del collegio, dal momento che la collegialità non nasce dalla mera consacrazione episcopale bensì dalla comunità gerarchica.

Parimenti i poteri di Pietro e dei suoi successori non provengono specificatamente in ragion di appartenenza al collegio, bensì dall'essere personalmente vicario di Cristo; Pietro anzitutto, come rappresentante personale di Cristo, è capo visibile della sua Chiesa; e i suoi successori per lo stesso motivo in quanto successori di Pietro.

E' questa la ragione per cui il sommo pontefice può realizzare da solo alcuni atti che non competono in nessuna maniera ai vescovi, come, per esempio, convocare e dirigere il collegio, dargli norme di azione, decidere quando deve esercitare la suprema potestà sia in forma personale che in forma collegiale. E' questa la ragione per cui la successione apostolica e la stessa potestà episcopale non si basano sulla collegialità ma sulla sacramentalità e sulla comunione gerarchica. Così, ripetiamo, il potere nella Chiesa non ha base collegiale ma personale.

Subordinare l'essenza della potestà di ogni vescovo e soprattutto di quella del primato pontificio alla condizione collegiale è aprire la porta a un collegialismo estremo, arrivando alla conclusione che la potestà che Pietro e i suoi successori hanno non è ricevuta direttamente da Cristo, ma proviene dal fare parte del collegio.

Il corpo episcopale, non il papa vicario di Cristo in quanto successore di Pietro, sarebbe allora il vero fondamento della Chie-

sa, in contraddizione con il « tu es Petrus » delle Scritture e con quanto stabilito solennemente dal Vaticano primo (e pure confermato dal Vaticano secondo) nella costituzione « Pastor aeternus » che dice: affinché l'episcopato fosse uno, indivisibile, e l'universalità dei credenti si conservasse nell'unità della fede e nella comunione del sacerdozio prepose il beato Pietro agli altri apostoli, in lui istituì un principio perpetuo di unità e un fondamento visibile, sopra la cui forza si deve costruire un tempio eterno; l'altezza della Chiesa, che deve raggiungere il cielo, si innalza sopra il fermo fondamento di questa fede » (DZ. 1821).

Non c'è niente qui che porti alla conclusione che quanto Pietro ebbe, e i suoi successori hanno, provenga da origine collegiale; bensì, ben diversamente da quanto sostiene Rahner ed altri con lui, il papa non ha bisogno del collegio per giustificare e fondare la sua autorità, mentre ha bisogno del papa il collegio episcopale per giustificare ed esercitare la sua autorità dal momento che sia il collegio apostolico che il collegio episcopale nascono e si costituiscono subordinatamente a Pietro e ai suoi successori. Con Pietro come fondamento fu visibilmente costituito da Cristo il collegio apostolico e sul fondamento dei successori di Pietro rimane costituito il collegio episcopale, poiché il primato di Pietro e dei suoi successori è la condizione vera, il principio e la base della collegialità episcopale intesa cattolicamente, e non viceversa. Rahner dice che la vincolazione e la subordinazione in qualche modo al collegio (in quanto solo essendone membro ogni vescovo riceve la sua potestà) spiega come Pietro possa essere fin dal primo momento capo del collegio apostolico.

Noi diciamo invece che i poteri di Pietro non nascono né sono subordinati in alcun modo al collegio ma lo precedono e hanno consistenza solo in diretta dipendenza da Cristo. Dato il carattere comunitario della Chiesa e l'esistenza in essa di un ordine episcopale, riconosciamo che, per la stessa ragione, il primato nasce in funzione sociale o collegiale, al servizio di tutto il corpo ecclesiastico. Si parla di capo perché si parla di un corpo: ma ciò non esige subordinazione, come non l'ha Cristo rispetto alla sua Chiesa, alla quale è immanente ma da cui non dipende poiché la trascende.

CONCLUSIONE

La successione apostolica dei vescovi, e ciò per volontà e istituzione divina, è una verità capitale della fede dalla quale dipende l'esistenza medesima del collegio episcopale. Questo collegio è in effetti costituito da coloro che succedono agli apostoli

nell'incarico di diffondere la grazia del Signore. Non si può far parte del collegio se non si è vescovi; in quanto vescovi si è membri del collegio.

Orbene, chi parla di collegio adduce necessariamente motivi di pluralità e di totalità, che non sono intrinseci semplicemente nella idea di vescovo o di successione episcopale.

Si concepisce perfettamente la successione in relazione all'individuo senza necessità di ricorrere alla partecipazione collegiale. Non che non sia così, però il collegio non implica la successione e neppure la consacrazione episcopale. Per arrivare all'idea del collegio bisogna necessariamente pensare ai vescovi successori degli apostoli cogliendo l'unità che esiste nella pluralità — nel nostro caso la comunione gerarchica stabilita dalla dipendenza di tutti i vescovi dal capo del collegio, il papa.

Su questa base sosteniamo che si è vescovi « ex opere operato », attraverso la consacrazione, mentre si è membri del collegio formalmente mediante la missione canonica e la comunione stabilita con il capo del collegio.

Non si può presentare la collegialità come potere supremo e universale di istituzione divina per il governo della Chiesa, nel senso che la forma collegiale sia il modo preciso che Dio ha voluto per l'esercizio dell'autorità suprema. Una cosa è dire che il collegio può dirsi di istituzione divina (il che non costituisce dogma di fede) e altra cosa è dire che la collegialità subordini o condizioni il possesso e l'esercizio dell'autorità suprema che compete personalmente al papa, il quale invece può esercitarla liberamente (e questo è dogma di fede) o da solo o in forma collegiale.

La forma collegiale non può essere accettata, senza cadere in ambiguità di espressione e senza necessità di una rettifica, come forma di potere supremo e universale o equiparabile o a livello della forma individuale del primato. E ciò per la semplice ragione che chi è principio e fondamento dell'unità collegiale è il papa stesso, di modo che senza di lui non vi è collegio. Egli può operare senza che il collegio operi mentre il collegio gli è subordinato, come lo prova il fatto che è il papa a convocarlo e a metterlo in funzione. Non c'è niente, allora (al contrario di ciò che qualcuno ha detto con enfasi trionfalistica), in quella storica sessione del 30 ottobre 1963, e meno ancora nel testo conciliare del capitolo terzo della « Lumen Gentium », di quella « pacifica rivoluzione copernicana » che sarebbe venuta a portare innovazioni nell'ambito della fede. Non c'è alcuna dualità dei poteri supremi. L'unità personalizzata sta sempre alla base della pluralità collegiale, e il papa è questa unità.

(Traduzione dallo spagnolo di Filippo Garrone)

NOTE

STORIA DEL CRISTO, STORIA DEL MONDO

La storia dell'ecclesiologia moderna è anche la controprova di come il concetto di Chiesa, in una teologia che tenga ancora conto dei dati biblici, si possa fondare solo all'interno della cristologia. L'autonomia del discorso ecclesiologico dalla cristologia, quale si è invece sviluppato in epoca moderna, almeno dal romanticismo in poi, ha portato da una parte a posizioni clericali, in cui la Chiesa è sostitutiva del Cristo, diventando l'organo stesso della storia, e dall'altra, anche in reazione al clericalismo (e al «riformismo» che ne è l'ultima veste), a posizioni razionalistiche, in cui la Chiesa è ridotta semplicemente a storia. Queste posizioni clericali e razionalistiche non appaiono più componibili con il dato rivelato. La teologia che si invoca a sostegno delle prime è del resto invecchiata e dunque esclusivamente sulla difensiva, la teologia che si invoca a sostegno delle seconde è propriamente la negazione della teologia. L'autonomia dell'ecclesiologia — il discorso principe della teologia moderna — ha così portato alla dissoluzione non solo del concetto di ecclesiologia, ma tendenzialmente a quello stesso di Chiesa.

Ma proprio questa condizione storica e storiografica permette di riconsiderare il problema su nuove basi. Abbiamo già cercato di vedere come il fallimento dell'ecclesiologia moderna permette la ripresa di un'ecclesiologia cristologica (1). Ciò non significa relegare la Chiesa a una dimensione di alterità rispetto al Cristo (come vuole anche il Küng): una cristologia in cui il Cristo indichi la perfezione e la Chiesa l'imperfezione, il Cristo il compimento e la Chiesa la limitazione, alla fine l'uno la divinità come vita e l'altro l'umanità come morte. Questa è una teologia che smentisce il fondamento neotestamentario, in cui il Cristo appare una sola cosa con i suoi, anche se questa unità implica una diversa funzione, del capo che dà la vita, delle membra che questa vita accettano, di questa vita vivono e questa vita manifestano (ma non limitano).

La Chiesa appare invece il segno della vita cristica, un segno perfettamente omogeno all'esemplare. Il Cristo è risorto, e dunque ha pienamente realizzato il destino umano, è l'escatologia realizzata, la storia compiuta *ab aeterno* che si manifesta. La fede in lui ha il suo fondamento nella resurrezione, proprio perché è la fede non in un Dio diverso e distante dall'uomo, ma in un Dio che si fa uomo, assume l'immagine di sé fuori di sé per condurla, oltre l'immagine, nell'identificazione. Ora questa dinamica non è semplicemente nel futuro, è anche nel presente. Come il Cristo è l'eskaton realizzato, perché in Cristo escatologia e protologia coincidono, così la Chiesa è l'escatologia realizzata, e si pone nei confronti della storia come il Cristo vivente da cui fluisce nella storia la vita oltre-il-tempo. E come il Cristo è anche la primizia dell'eschaton in quanto egli ha voluto assumere nella sua persona tutta la natura umana e attendere che si manifesti la pie-

(1) *Cfr.* « Vita del Cristo, vita del mondo », in « Renovatio », VI, 1971, pp. 465-498.

nezza escatologica a tutta la natura, così anche la Chiesa è una escatologia attesa.

La Chiesa è dunque segno cristico in questo duplice senso: momento e luogo in cui l'escatologia è già compiuta e in cui l'escatologia si attende, è contemporaneamente — come Cristo — compimento rispetto alla storia, e quindi diversa dalla storia, della diversità che ha il compiuto per rispetto all'incompiuto; è serva della storia e quindi conscia di essere coinvolta nella storia, di farne lo stesso cammino, di parteciparne la contraddizione. La Chiesa è il compimento della storia perché partecipa della resurrezione di Cristo, la Chiesa è serva della storia perché partecipa della crocifissione di Cristo. La Chiesa sa che nel Cristo la storia è compiuta e che il compimento è già dato all'uomo che lo desidera, ma attende che il compimento si manifesti anche alla coscienza dell'umanità oltre che alla propria coscienza. Quest'attesa è propriamente la crocifissione della Chiesa perché l'accettazione della storia da parte della Chiesa avviene sempre, come in Cristo, contro il mondo: è desiderare la perfezione dell'umano nella coscienza che questa non si ha se non quando l'umano è uno con il divino. Ma questa morte è feconda perché comporta una resurrezione in cui l'umanità è alla fine una sola cosa con il divino, una con la Chiesa di fronte al Cristo che viene.

Riconsiderare il concetto di Chiesa all'interno della cristologia significa porre il Cristo ad archetipo della storia: il Cristo, la seconda persona della Trinità, il Figlio, il Verbo che si è fatto carne: il Figlio per cui ogni fecondità del Padre, in sé e fuori di sé, è pienamente compiuta, il Verbo per cui ogni generazione manifesta pienamente il Padre. Perciò il Cristo, il Dio-uomo per cui tutto è stato creato, per cui tutto continuamente è *ab aeterno* compiuto e si compie, il Cristo è propriamente la storia. La sua incarnazione mostra come tale compiutezza si manifesta: come un « divenire » di Dio che permette il pieno divenire dell'uomo.

Porre la persona di Cristo al centro della storia, come archetipo della storia comporta, dal punto di vista storiografico, l'intendere la natura unitrinitaria di Dio, in quanto incarnata nel Cristo, come il supremo criterio dell'indagine storica. Se la storia è un processo volto a portare l'umanità nella natura divina, anzi a rivelarne la piena teandricità, il Cristo, la sua concreta vita, che è perfettamente teandrica, è il criterio primo del giudizio storico, in quanto l'incontro tra umanità e divinità è già avvenuto in Cristo. Così il valore supremo della storia, e ogni suo significato, è nella persona cristica. E' nel Cristo, nell'uomo che è anche perfettamente Dio, che si mostra e si attua il divenire di Dio, si manifesta pienamente la dimensione unitaria e trinitaria di Dio, e pienamente si attua il divenire Dio dell'uomo, l'unità e trinità umane in quanto teandriche.

Da queste premesse (2) è possibile costruire una ipotesi storiografica. Se la vita di Gesù è la norma immanente della storia universale, se la sua umanità è l'oggetto principe di una teologia sull'uomo e sulla storia, di una antropologia come di una storiografia, allora il primo capitolo di una teologia della storia riguarda la vita storica del Verbo fatto uomo e la costruzione di ipotesi storiografiche avviene sulla base della vita storica di Gesù.

Ora la tradizione cristiana ha inteso questa vita come modello per la vita dell'uomo, ma assai meno come modello per la vita dell'umanità, per la

(2) Che abbiamo già cercato di illustrare in « Renovatio », VI, 1971, p. 465 sgg.

storia. Che Cristo sia il centro dell'esperienza della persona — e dunque che il cristianesimo consista nella realtà cristica che diventa realtà della persona — è troppo esplicito nel Nuovo Testamento perché non sia questa la norma della vita cristiana fin dalle origini. Cristo è via, verita e vita. Cristo si propone non solo come modello da imitare, come Dio che l'uomo deve cercare — con lo stesso aiuto divino — di avvicinare con un comportamento simile a quello divino, con una imitazione quanto più possibile piena; ma anche e piuttosto come l'archetipo stesso dell'uomo, l'uomo autentico, verso cui l'uomo storico può e deve risalire, togliendo da sé ogni errore e lacuna, con una trasformazione profonda di sé che è possibile solo nella misura in cui il desiderio dell'uomo accoglie il potere attirante e trasformante dell'archetipo. La condizione teandrica di Gesù non è infatti umanamente imitabile, perché richiede la presenza della divinità perfettamente unita alla pienezza dell'umanità. Se imitazione significa adeguazione del proprio comportamento al modello del Cristo storico, il concetto di imitazione (come si è anche costruito nel Medioevo ma ha continuato a operare in epoca moderna) rende solo parzialmente la natura della funzione di Cristo. Cristo è più propriamente l'archetipo umano, in quanto è uomo pienamente unito a Dio, pienamente compiuto; ed è un archetipo che ha la forza di far risalire a sé i rami della tradizione perché è pienamente Dio.

Questo che si dice, nella tradizione cristiana, della vita della persona, si deve dire della vita storica. Anche la storia ha il suo archetipo in Cristo, così che il rapporto tra il Cristo e la storia è il rapporto tra l'archetipo e la copia: il problema della storia è di risalire all'archetipo cristico. Ma se la vita del Cristo è archetipa della vita del mondo, allora la storia del Cristo, le vicende della sua storia terrena sono archetipe della storia dell'umanità. La chiave di comprensione storica è nella vita di Cristo: nei tempi in cui questa vita è segnata, e nel senso che il tempo e i tempi assumono nella vita di Cristo: i suoi *kairoi* sono gli archetipi dei *kairoi* della storia. Cristo non è solo il *locus creationis,* per cui propriamente il creato è: è anche il *locus revelationis,* per cui tutto si manifesta, ed è il *locus plenitudinis,* per cui tutto si compie. La teandricità cristica implica, nell'unità della sua persona e nella duplicità delle nature, un triplice ordine di tempi: è l'ordine trinitario che diventa l'ordine teandrico.

LA TRADIZIONE STORIOGRAFICA CRISTIANA

La tradizione cristiana, in particolare quella patristica e medievale, almeno fino a Gioacchino da Fiore, ha variamente inteso quest'ordine dei tempi storici, ma ha più frequentemente cercato un criterio storiografico nelle sei età dell'uomo e nei sette giorni della creazione, vedendo nella vita dell'uomo il microcosmo e nei giorni della creazione il tipo dello svolgersi storico; oppure ha cercato un criterio storiografico nella grande divisione *ante legem, sub lege, sub gratia.* Ma singolarmente, al centro di queste e altre teologie della storia e storiografie patristiche e medievali, non viene posta la vita di Cristo. Queste storiografie assumono a fondamento, piuttosto che lo svolgersi della vita cristica, la novità assoluta dell'incarnazione. Con

Cristo si inizia un nuovo tempo, e dunque la storia si divide in due grandi e diversi momenti, prima e dopo di lui, un tempo di preparazione e un tempo di compimento, un tempo passato e un tempo futuro che si misurano su questo *perfectum praesens* che è il Cristo, il passato come uscito da Dio, il futuro come l'attesa di un compimento cosmico che sia la pienezza del compimento in Cristo già realizzato.

L'unità di tutto il tempo, e la sua pienezza nel Cristo, che è la novità del cristianesimo rispetto alla cultura precedente, è tale perché tutto il tempo è nel Cristo, ha il suo centro in lui. Ma nel Cristo il tempo è anche chiaramente distinto in due momenti, perché il Cristo è il Messia annunciato dai profeti che la storia ebraica attendeva, è il compiersi del Vecchio Testamento, ma è anche l'inizio di un cammino che porta il compimento della resurrezione dalla persona del Cristo a tutta l'umanità. Il tempo in lui è giunto nella sua pienezza alla sua conclusione, ma perché la pienezza, il compimento del tempo diventi un fatto storico, che porti la storia a compiersi nell'oltre-la-storia, la realtà teandrica deve manifestarsi a tutta l'umanità. Così la patristica recupera la storia ebraica come preparatoria all'evento teandrico, come preistoria della Chiesa.

Ma i tempi storici che la patristica ha visto nel tempo precristico, come quelli che ha cercato di ipotizzare, da una certa epoca in poi, nel tempo postcristico, appaiono privi di fondamento, in quanto piuttosto che riferirli all'archetipo cristico per scoprirne i *kairoi*, sono individuati sulla base di fatti e annunci storici che la Bibbia descrive: il che equivale a volere assumere alcuni fatti storici — sia pure considerandoli come manifestazione divina — come aventi in sé la chiave interpretativa del processo storico, preferenziare dunque un segno per svelare gli altri senza possedere un metro su cui misurarne in realtà la risonanza. Così le storiografie patristiche e medievali si caratterizzano per la loro incertezza e per la loro empiria, in definitiva per la loro inconsistenza storiografica, ogni volta che tentano di andare oltre l'affermazione che è Cristo il centro della storia, e dunque colui che la divide in due evi. Con questi tentativi la tradizione patristica e medievale manifestava tuttavia la possibilità di una vera storiografia all'interno di una teologia della storia. Una volta assimilato il concetto che la storia ha la sua origine come il suo fine in Dio e il suo centro in Cristo, ne veniva la necessità di comprendere come avvenga nel tempo l'assimilazione dell'umanità a Cristo: una volta compreso il tempo nella metastoria, bisognava comprenderlo nella storia.

La teologia medioevale della storia ha trovato il suo vertice con Tommaso d'Aquino in un sistema teologico che si presenta come un processo, l'*exitus a Deo* per il *reditus in Deum*, al cui centro è il Verbo incarnato e in cui il cammino dell'uomo è considerato nell'inveramento pieno della tradizione agostiniana: l'*exitus* come somiglianza divina, il *reditus* come recupero e trasformazione nella pienezza dell'idea divina: l'uomo in Dio è Dio, la sua storia consiste nel riconoscimento e nella trasformazione del Cristo mediante lo Spirito.

Nella teologia di san Tommaso, che offre pieno fondamento alla centralità di Cristo nella storia e alla distinzione di tutto il tempo storico nei due momenti prima e dopo di lui, come un'uscita dal Padre e un ritorno al Padre, in cui si esplicano le missioni del Figlio e dello Spirito (per cui l'uomo può « ritornare » al suo vero sé che è l'archetipo verbico che il Cri-

sto manifesta) non si ha dunque una teologia della storia che arrivi a essere comprensione dei tempi, storiografia. Si ha solo la comprensione della vita dell'uomo all'interno di un disegno storico posto da Dio; non si ha il senso di un disegno storico dell'umanità che manifesta e attua il disegno storico posto da Dio. I tempi della storia umana e ecclesiale non sono per lui oggetto di teologia.

Ciò che Tommaso non vide era stato tentato da Gioacchino da Fiore. La intuizione dell'unità tra storia umana e « storia » divina, propria di Gioacchino, espresse la storia umana come il manifestarsi della « storia » divina, cioè della divina Trinità. Le tensioni escatologiche hanno un senso non solo in quanto riferite all'oltre-il-tempo, ma in quanto fanno crescere i tempi verso l'oltre-il-tempo. Questa intuizione ha permesso di vedere la storia umana, e più precisamente la storia della Chiesa, come un susseguirsi progrediente di tempi legati al manifestarsi successivo delle persone trinitarie, Padre, Figlio e Spirito. Se il Padre è manifestato dal tempo prima di Cristo, e il Figlio dal tempo dopo l'incarnazione, deve esistere un terzo tempo in cui si manifesta e che manifesta lo Spirito: è il tempo della perfezione prima del rovesciamento del tempo nell'oltre-il-tempo. Gioacchino vedeva il suo tempo come ormai maturo per manifestare lo Spirito. Questa di Gioacchino si presentava perciò come una teologia della storia in grado di offrire una chiave storiografica.

Il seguito che Gioacchino ha avuto può avere tradito, come almeno in parte avvenne, la sua intuizione storiografica. Certo fu facile osservare, proprio a san Tommaso poche generazioni dopo, che non poteva darsi un terzo tempo, un tempo dello Spirito, come superiore al tempo del Verbo, perché nel Cristo, e nella nuova creatura che con lui appariva, era la pienezza della divinità manifestata e la compiutezza dell'umanità divinizzata. Non si poteva dare un'umanità più piena, in cui il *reditus* fosse più pienamente compiuto, di quella del Cristo: il tempo dopo di lui, il tempo *sub gratia* era il tempo cristico, in cui l'umanità per Spirito Santo si appropriava quella misura che in Cristo si era pienamente manifestata. Se san Tommaso coglieva così il limite di Gioacchino, dissolvendone la tesi storiografica, ne assumeva tuttavia un'esigenza, nel senso di dare pieno significato alla missione dello Spirito accanto a quella del Figlio. Ma l'opera delle persone divine nella storia non è considerata in san Tommaso a livello propriamente storiografico, non costituisce discrimine dei tempi storici, come Gioacchino aveva visto. Così l'avere individuato il limite di Gioacchino proprio all'interno della sua intuizione, impedì a Tommaso, e alla teologia che venne dopo di lui, di riprendere un discorso teologico che fosse propriamente principio di storiografia.

I tentativi di teologia della storia si sono così abitualmente svolti, anche in epoca moderna, fino al Marrou, in chiave di un provvidenzialismo che si è richiamato a sant'Agostino. Esso ha però assunto anche il limite della teologia della storia di Agostino. La storia umana è vista come un ordine solo sulla base della provvidenza intesa come un *deus-ex-machina* in cui si risolvono le contraddizioni umane, in cui la storia umana si rifugia rifiutandosi, dal momento che la storia umana è la città dell'uomo e conserva un margine di irriducibilità con la città di Dio. La storia umana non è mai, in questa visione provvidenzialistica, il manifestarsi di Dio, l'attuarsi del disegno divino che è tale da comprendere e risolvere anche il rifiuto di Dio. Quando

fosse considerata così, la storia non sarebbe più la città dell'uomo-Dio, la città teandrica che si costruisce e manifesta fino alla sua ultima pienezza, senza che il rifiuto possa impedire questa crescita.

La teologia della storia moderna è del resto quasi inesistente e non ha in realtà avuto alcun peso culturale se non quando si è posta come ecclesiologia. La costruzione di criteri storiografici in età moderna è infatti avvenuta negando la possibilità di una considerazione filosofica della storia che partisse dalla fede: è la storia stessa a contenere in sé la sua razionalità e la sua chiave interpretativa, sia che essa risieda nella forza spirituale dell'uomo storico, sia che risieda, utopianamente, nell'umanità futura. Una teologia della storia ha avuto un suo spazio nella cultura moderna solo quando si è vista la storia come il regno dell'irrazionale, la storia come dominata nella sua radice da una contraddizione insanabile (Kierkegaard); quando il razionalismo, esaurita ogni sua possibilità storiografica, si è risolto in irrazionalismo. Ma una teologia della storia che parta da questo presupposto è una falsa teologia.

In realtà un recupero della tradizione cristiana quale si osserva in Gioacchino e in Tommaso è possibile, dopo le conquiste e il fallimento della storiografia moderna, solo a condizione — come si è detto — di considerare la vita storica del Cristo, i *kairoi* cristici, come l'archetipo della storia umana. Dal momento che egli pienamente si assoggetta alla storia, la sua vita, il suo nascere, crescere, morire, risorgere e ascendere sono archetipicamente la storia umana medesima, una storia umana che è più propriamente una storia teandrica, divino-umana, in cui la divinità si manifesta e l'umanità si realizza. Ma ogni manifestazione divina è trinitaria, e dunque ogni realizzazione umana è trinitaria. La teandria cristica, la vita storica di Cristo è segnata da questa trinità umano-divina. La trinità teandrica è la manifestazione dell'unità ontica del Cristo.

La verità di Gioacchino appare nella misura in cui la si consideri non come una successione ternaria di tempi che si realizza indipendentemente dall'archetipo cristico, una storia trinitaria senza mediazione cristologica, come in realtà avviene a Gioacchino, ma come un processo interno alla vita del Cristo, la teandria che — nella sua unità — pienamente manifesta la trinità divina, in quanto ne è perfetta immagine. La verità di Tommaso offre il quadro di questo recupero, perché la sua teologia della storia, più che una storiografia è una escatologia, in cui la storia umana si vede nel suo atto, nella protologia dell'uscita dal Padre, ma soprattutto nel suo ultimo atto, quando attraverso il Cristo si ricongiunge al Padre.

Oltre il fallimento teologico e storico di Gioacchino è possibile recuperare la sua intuizione, come oltre la sterilità storiografica di Tommaso è possibile recuperare la sua concezione cristocentrica, a condizione che si recuperi, oltre il fallimento irrazionalistico della storiografia moderna, l'esigenza di una storia concepita non solo e tanto come luogo della morte, della distanza da Dio, ma anche e piuttosto come luogo della pienezza umana: la storia come avente in sé il germe (che è il Cristo e dunque la Chiesa) della sua crescita, la storia come la pasta che ha ricevuto il lievito. La presenza del Figlio dell'uomo nella storia è tale per cui egli la incorpora del tutto a sé, e la storia conosce la pienezza che ha in sé depositata. Il mondo moderno è fallito perché ha creduto che questa pienezza, questa onnipotenza della storia fosse raggiungibile prescindendo da Cristo, che la storia fosse

il tutto e non il segno del tutto. Ma l'esigenza moderna ha così relegato fuori dell'esperienza umana ogni concezione storiografica che sia in qualche modo provvidenzialistica. Per questo è possibile recuperare attraverso l'esigenza moderna anche l'esigenza medioevale, che appaiono perciò solidali, il frutto di un'unica epoca della storia.

Se consideriamo la vita di Cristo i tempi di inizio e di fine appaiono legati alla persona del Padre. La sua nascita dalla Vergine ha una paternità solo divina (anche Adamo, come il Cristo nuovo Adamo, ha una paternità solo divina). L'*exitus a Deo* è stato anche inteso come l'inizio di un decadimento di Dio, o come l'inizio di una decadenza dell'uomo da un'età perfetta fino al riscatto di Cristo. La storia, tuttavia, considerata nell'archetipo cristico, appare solo come una crescita, anche nel tempo precristico, come dimostra la distanza fra Adamo anche prima della caduta, in cui si ha solo l'immagine divina, e il Cristo, anche prima della risurrezione, in cui si ha la stessa immagine divina nel suo momento originario (il Verbo). L'*exitus a Deo* non può essere inteso come decadenza quanto piuttosto come creazione, come l'apparire dell'umanità o il sorgere nella creazione della coscienza della paternità divina.

STORIA DEL CRISTO NEL RAPPORTO CON IL PADRE

Il tempo che chiude l'esperienza terrena di Cristo è quello compreso fra la resurrezione e l'ascensione e che con l'ascensione si conclude. La sua umanità ora è più solo priva di peccato, ma in essa la debolezza della natura umana, passata attraverso l'esperienza della morte, si è trasformata in gloria della carne, una gloria che appare nel tempo, si mostra nella normalità dell'esperienza, ma che non coincide con essa: il vertice della storia non è nella perfezione della natura umana, ma quando questa stessa perfezione riconosce di dipendere dal Padre e mediante questa dipendenza acquista di riunirsi al Padre.

Il *reditus in Deum* appare sì come un risalire all'uomo originario, che è il Verbo stesso, ma questo processo ha piena luce e compimento all'interno del processo trinitario, per cui tutto si riassume nel Padre: il Padre genera il Figlio e dal Padre e dal Figlio procede lo Spirito così che il Figlio possa per Spirito e con lo Spirito unirsi al Padre. Il Cristo è l'*alfa* e l'*omega* della esperienza umana come della vita storica, ma la sua vita deve ritrovare la sua ultima pienezza rientrando nel Padre, ascendendo nel Padre. Così la storia dell'umanità ha un inizio e una fine, segnati dalla presenza della persona del Padre, presenza nella storia che significa un tempo storico, un *kairòs* iniziale e uno finale.

Esiste un *kairòs* iniziale, che la tradizione biblica indica come quello compreso fra la creazione dell'uomo e il peccato di Adamo e di Eva (che comporta la cacciata dal paradiso terrestre) e che la mitografia pagana pre e post-cristiana indica nell'età dell'oro, in una condizione perfetta della natura: un rapporto perfetto uomo-natura in cui consiste la felicità (il paganesimo postcristico, fino a quello illuministico, è per questo tendenzialmente conservatore o piuttosto restauratore, nel senso che vede la perfezione del-

l'uomo e del rapporto sociale nella restituzione di una condizione perduta). Ora il vero senso di quella perfezione e di quella caduta, di un *kairòs* che si apre con la manifestazione della paternità divina si chiude con l'oscurarsi di questa dipendenza, appaiono nella vita cristica.

La nascita di Cristo è il comparire nella storia di una teandria perfetta, dal momento che assume la carne immacolata dalla Vergine e manifesta la paternità divina. Se nel racconto biblico Giuseppe è il vertice di questa consapevolezza, speculare nella sua figura paterna alla presenza del Padre divino, l'origine divina di Gesù non è solo nella consapevolezza privata della Vergine e di Giuseppe, ma si manifesta nel riconoscimento esplicito: quello dei pastori e dei magi, e poi di Simeone e di Anna: per quaranta giorni Cristo, che non può mostrare altro che la sua umanità, viene riconosciuto anche per la sua filiazione divina: nel bambino nato da donna si mostra la potenza del Padre.

Ma è questo un breve tempo: l'opposizione di Erode, se a suo modo conferma la divinità di Gesù come fatto pubblico, segna l'inizio nella vita di Cristo di un momento diverso, in cui sembra che la sua divinità non abbia modo o bisogno di manifestarsi come diversa dalla sua umanità: è un momento di nascondimento, di oscuramento, in cui l'umanità di Cristo cresce, ma questa crescita non comporta la manifestazione e il riconoscimento della sua dipendenza dal Padre celeste. Il peccato umano (il rifiuto di Adamo, la persecuzione di Erode) fa velo alla presenza del divino nell'umano.

Il tempo legato all'esperienza del paradiso terrestre è un tempo in cui l'umanità vive nel segno del Padre, il Creatore, e manifesta quest'origine con un rapporto con il Padre di confidenza e di dipendenza, ma anche con una capacità di usufruire dei poteri del Padre (il dominio sulla natura). Il rifiuto di rendere perfetto il rapporto, passando dal rispetto del Padre (nel riconoscimento di essere la sua immagine e somiglianza) alla piena umiltà dell'assoggettamento al Padre (nel riconoscimento di poter diventare la sua stessa immagine increata), è speculare per rispetto all'umiltà dell'atto purificatorio di Maria al tempio e al rifiuto di Erode. La manifestazione di ciò che è il fine della vita umana e storica, il ritorno nel Padre per l'archetipo cristico, viene così ritardato dal peccato: dopo quel primo breve tempo, si aprono i tempi, nella vita di Cristo i tempi della vita privata, nella storia umana la vita sociale. La storia dell'umanità e quella della redenzione hanno inizi speculari.

A questo primo e breve tempo d'inizio, che consiste in una generazione dal Padre e in un rifiuto umano di accettare questa paternità, corrisponde un ultimo breve tempo. Ai quaranta giorni dalla nascita alla purificazione, i quaranta giorni dalla resurrezione all'ascensione, e dunque un tempo storico che prelude al rovesciamento del tempo nell'oltre-il-tempo. In questo *kairòs* l'umanità di Cristo ha riacquistato la capacità iniziale di manifestare di per se stessa la divinità, e questa perfezione umana — che è la teandria iniziale e finale — è ora senza le debolezze dell'inizio perché la morte le ha sepolte tutte, è nella pienezza del suo dominio, come la resurrezione manifesta: è questa pienezza che rifiuta di riconoscersi nel creato, di restare terrena, e ascende al Padre: il rifiuto di Adamo e di Erode si converte nell'assenso del Cristo risorto e in quello dell'umanità alla fine del tempo.

La tradizione biblica presenta questo tempo come un breve tempo

(dopo due tempi pieni), in cui la sposa e lo spirito (la Vergine e lo Spirito, l'umanità e la divinità ricongiunte nell'attesa di una seconda generazione) dicono ancora, quando tutto sembra finito e non è: vieni Signore; un tempo in cui questa domanda viene preparata e costruita dall'umanità intera come l'estrema richiesta di un'assoluta pienezza e pacificazione e come attesa di una forza oltre la pienezza teandrica che questa segni e travolga nell'oltre il-tempo. Quando ciò avvenga il regno messianico diviene realtà, la Gerusalemme celeste incorpora ogni realtà creata: la piena autocoscienza teandrica è portata all'ultimo compimento: il riconoscersi generata e creata e il chiedere il ricongiungimento con il Padre.

Non è solo la cultura biblica a dare l'immagine di un tempo escatologico, un tempo in cui l'uomo raggiunge la sua perfezione personale e sociale, la sua piena autocoscienza teandrica: vi fa continuo riferimento anche la cultura moderna, in particolare quella post-illuministica che ha reso generale, con l'ateismo di massa, la convinzione utopistica per cui si assume come generatrice della dinamica storica, e dunque anche come criterio di giudizio, un'umanità futura, un momento della storia futura in cui l'umanità trovi la sua perfezione: la cultura utopistica considera questa perfezione al di fuori e contro il Cristo, o meglio al di fuori e contro Dio in quanto intende Dio come una realtà distante e illusoria per l'uomo. Ma il processo del pensiero utopistico, in particolare da Feuerbach a Marx a Nietzsche, presuppone — per usare termini cristiani — la pienezza dell'umanità di Cristo rifiutandone la figliolanza divina.

La piena umanità che si ipotizza è l'umanità di Cristo nel tempo storico in cui essa diventa l'umanità di tutti (così la dimensione utopistica del pensiero moderno fa sì che la tradizione escatologica possa essere recuperata). E' il tempo storico in cui le classi sono abolite e i rapporti sociali sono segnati dalla convivenza, dall'integrazione di uno nell'altro (il leone pascola con l'agnello), e dunque la funzione dell'autorità civile come di quella ecclesiastica è pienamente incorporata nella comunità.

Questo momento della vita del Cristo fra resurrezione e ascensione è dunque il momento ultimo e più alto della sua vita terrena: ad esso deve corrispondere un ultimo tempo storico che s'apre quando l'umanità ha raggiunto la sua pienezza e ha di fronte a sé il problema di riconoscere o rifiutare questa pienezza come pienezza teandrica derivata dal Padre e destinata a ricongiungersi al Padre. Perciò è questo il tempo storico in cui si avrà il confronto finale e totale fra Cristo e Anticristo; all'umanità sarà riproposto il quesito posto ad Adamo ed Eva all'inizio del tempo, e la risposta sarà affermativa perché l'umanità per la presenza di Cristo non è più solo un'orma divina ma è rivestita della stessa immagine increata; così l'Anticristo non potrà impedire il chiudersi della storia, segnato dal ritorno del Cristo nelle vesti del giudice, nel Padre stesso.

Di questo ultimo tempo non possiamo dire pressoché nulla, la problematica che comporta non può essere quasi avvertita dalla nostra cultura, neppure e tanto meno da quella ecclesiastica. Questa infatti ha difficoltà a porre a proprio fondamento accanto alla protologia l'escatologia, e tende a concepire la chiusura della storia come il momento del giudizio e non anche come un tempo storico: la lotta contro il millenarismo, chiusa da tempo, ha fatto perdere alla cultura ecclesiastica la dimensione del regno messianico. E ciò mentre la cultura moderna l'ha invece incorporata

a livello utopistico. Tuttavia nella misura in cui la dimensione utopica non è compresa in quella escatologica, il pensiero utopico è destinato a entrare in crisi, apparendo sempre più come mistificatorio, una mitologia a rovescio, non più relativa al più lontano passato quanto al più lontano futuro, mentre il pensiero escatologico è destinato ad apparire astorico.

Ma resta il fatto che la riflessione sulla storia ha concepito, anche se in diverse epoche e con diverse motivazioni, un tempo nel più lontano passato e un tempo nel più lontano futuro come dei tempi perfetti della umanità, i tempi su cui tutta la storia va compresa e giudicata.

Se il tempo e la storia hanno un momento iniziale e finale legato alla persona del Padre, cosa si può dire del tempo intermedio? come arriva la storia a questo supremo e finale momento? e come si è mossa da quel primo? Il Cristo è il centro dei due grandi *kairoi* intermedi, così che al primo grande tempo corrisponde la vita privata di Cristo, nel nascondimento di Nazareth, dalla purificazione della Vergine al battesimo, al secondo grande tempo corrisponde la vita pubblica di Cristo, dal battesimo alla resurrezione. In termini biblici sono questi i tempi del Vecchio e i tempi del Nuovo Testamento. In termini storiografici, il primo tempo è un tempo in cui il potere politico e il potere religioso — che si pongono come la coscienza e la guida sacrali della storia — tendono a essere una sola cosa; il secondo tempo è il tempo in cui potere politico e potere religioso — dopo aver guadagnato la loro diversa funzione — tendono a consumarsi per fare emergere il valore assoluto della persona e con essa il valore della comunità rispetto al potere.

Nei tempi precristici l'umanità, dopo l'esperienza iniziale, in cui rifiuta la figliolanza dal Padre divino, avverte Dio come diverso da sé, e cerca un rapporto sociale, una coscienza civile, una consapevolezza intellettuale in cui porsi in grado di colmare quel divario. Dio è lontano: il potere politico come quello religioso è tale in quanto amministra questa distanza, si pone come capace di creare una condizione in cui il divario non sia dannoso. Così il potere si pone come mediatore e la mediazione esprime la separazione fra uomo e Dio. Così ogni potere è sacro, dipende da Dio, deriva dal divino la sua potestà. La sacralità del potere è in diretto rapporto con la separazione fra uomo e Dio, è il segno della lontananza che l'economia della missione pone tra il Figlio e il Padre. L'uomo è incluso nella natura, il potere è l'uso sacro della potenza divina sulla natura e nella natura. Così la religione ha il suo vertice nella conduzione politica della società civile, la politica ha il suo vertice nella consapevolezza religiosa. I momenti regale e sacerdotale tendono a porsi come uno stesso momento. In realtà umanità e divinità sono, fino all'incarnazione, sul piano storico divise e il problema vertice dell'umanità è quello del loro ricongiungimento. Per questo la coscienza profetica sta nell'annunciare che esiste un tempo storico diverso, in cui umanità e divinità sono unite.

Questa condizione storica è speculare alla vita privata di Cristo, in cui appare solo la sua umanità e la sua divinità è nascosta: è il silenzio di Cristo su Dio e di Dio. Questa vita esprime tuttavia da sé un annuncio profetico, quando Cristo nel Tempio discute con i dottori e dichiara di essere il figlio di Dio; un annuncio profetico, dal momento che quella dichiarazione, se manifesta ciò che si nasconde dentro quell'umanità, è come impotente a farsi strada e Gesù torna nel segreto della vita intima

e privata. Solo nel battesimo la vita di Cristo giunge a rilevare pienamente, per Spirito Santo che ne è il testimone e il garante, la propria divinità.

Non è un caso che sia il vertice della profezia antica, quale si realizza in Giovanni Battista, a segnare con la sua parola e i suoi gesti il figlio dell'uomo e a riconoscerlo Figlio di Dio: è al profeta che tocca il supremo atto sacerdotale di consegnare alla storia, come pienamente umano dal momento che accetta il battesimo della penitenza, il lavacro della piena umiltà, il figlio di Dio, e di avviare così il tempo in cui umanità e divinità diventeranno storicamente una sola cosa. Così il Battista, mentre indica in Gesù l'uomo-Dio, compie la profezia precristica e annuncia il nuovo tempo, in cui da Cristo fluisce il regno di Dio. In questo fra il Battista e il Cristo vi è una differenza radicale (di cui il Battista è perfettamente cosciente), ma vi è anche una continuità: perché il Battista testimonia con la sua morte come la vera umanità sia diversa dal potere politico, non trovi più in questo il suo amministratore e mediatore.

Il tempo postcristico è allora il tempo in cui l'umanità realizza nella storia la sua maturità, che consiste nel ritrovare la propria pienezza nella cosciente unione al divino, per il Cristo, e dunque nel prendere progressivamente coscienza della propria dignità come teandrica e quindi della propria capacità di autogoverno, senza la mediazione sacrale del potere politico e religioso: il potere si legittima solo come espressione di questo autogoverno. Ogni potere, nel tempo postcristico, entra in crisi, nel senso che non è più possibile trovare al potere una giustificazione divina, e concepirlo perciò in una dimensione sacrale.

Al potere sacrale, il vertice della coscienza pagana ed ebraica precristica, subentra il concetto di comunità spirituale, fondata per infusione dello Spirito, entro la quale è possibile un rapporto d'amore assoluto; così la Chiesa esprime la novità del tempo postcristico. Il potere ecclesiastico, che perdura nella Chiesa — nella sua stessa forma esteriore — ha origine dalla comunità teandrica, è espressione di questa e ad essa riferisce. Ma il vertice della autocoscienza umana e storica non è più nel potere sacrale come guida della storia e del cosmo, è nella comunità santa.

Se dunque nel tempo precristico il potere viene dall'alto, ad esprimere la soggezione in cui la storia si trova rispetto a Dio, la soggezione che proviene dalla lontananza tra umanità e divinità, nel tempo postcristico il potere sorge dalla comunità teandrica, dallo Spirito che l'inabita, ad esprimere l'unità tra umanità e divinità. La qualità sacrale del potere nei tempi precristici si è pienamente manifestata, la qualità comunitaria del potere nei tempi postcristici è un processo in atto. Quando nelle epistole di Paolo e di Pietro si legge che ogni potere viene da Dio, questo giudizio si riferisce al mondo pagano, al potere politico, la cui sola legittimità è sacrale, non alla Chiesa. Vecchio e nuovo coesistono. Ma il processo postcristico s'apre appunto con il contrasto tra il potere storico (sacrale) e quello escatologico (teandrico). Questo processo passa così per la distinzione tra potere civile e potere ecclesiastico e attraverso la loro contrapposizione arriva all'indebolimento stabile di ogni potere sacrale (anche di quello ecclesiastico in quanto si ponga come sacrale, e cioè come integrato in quello politico, come dimensione sacra di esso), alla sua consumazione. La storia di questo passaggio si può cogliere oggi: che il potere venga dal popolo è solo il sintomo nella tradizione

civile moderna di questa condizione: l'autorità non è originaria, è nel popolo stesso, cioè nella comunità umana universale che manifesta la sua maturità con un potere a sé omogeneo; e solo in quanto è in quella presente, un'autorità può darsi e un potere può essere accettato e sopportato.

La vita pubblica di Cristo mostra che il più alto potere e rapporto con la storia si ottiene nell'annuncio della verità e in una vita conforme all'annuncio, e che dunque il vertice dell'umanità non è nel potere sacrale, ma nel regno che costituisce l'annuncio; e nel regno Cristo esercita un potere non effimero sulla storia. Il sacrificio della vita, la rinuncia al potere sacrale (cioè all'umanità come alterità), corrisponde in Gesù alla coscienza del proprio regno sulle cose della terra; la morte e sepoltura non sono la fine, ma la gestazione della vera fecondità, che produce la resurrezione, cioè un'umanità liberata dal problema della propria debolezza e alterità con Dio, e consapevole di conseguenza della propria possibilità totale di autogoverno, senza più necessità di un'autorità sacrale: è l'umanità che si autogoverna perché è ormai piena dello Spirito e attende la pienezza del Padre.

Così nel tempo postcristico emerge poco per volta la piena autocoscienza umana come autocoscienza comunitaria che incorpora, esprime e consuma ogni potere, e supera così la coscienza di un potere sacrale, storico, contrapposto al potere escatologico, e sublima la coscienza di un potere che si stabilisce con il consenso civile e intellettuale della comunità.

Questo processo storico è visibile — come nel suo archetipo — nei due momenti vertice della vita privata e pubblica di Cristo. L'ascensione è certo il vertice della pienezza umana del Cristo, senza più condizionamenti storici, senza limiti e debolezze: la morte di ciò che in lui era umano è stata feconda in questa pienezza, in cui l'umanità conosce la sua perfezione nell'unità con il divino, così che ogni limite umano è superato anche se non è travolto nell'oltre-il-tempo: è la pienezza teandrica. Questo vertice è il vertice stesso cui l'umanità giunge prima dell'ultimo breve tempo, durante il quale questa perfezione si compie nel Padre, nel travalicamento oltre-il-tempo, mentre la resurrezione resta nel tempo. Così il vertice della vita privata di Cristo è il battesimo: il riconoscere la società sacrale e l'assoggettarsi alla sacralità della legge come espressione dei limiti dell'uomo, della sua debolezza, è possibile perché Cristo riconosce il principio vitale al di fuori della debolezza, della legge, della società e della storia, nello Spirito Santo.

Se il primo e l'ultimo tempo sono il segno del Padre, si danno, alla vita privata e pubblica di Cristo e dunque nella vita storica prima e dopo di lui, due tempi nel segno del Verbo e due tempi nel segno dello Spirito Santo. La concezione di Gioacchino da Fiore va capovolta: l'ultimo tempo non è nel segno dello Spirito, ma del Padre, e i due tempi che a quest'ultimo portano sono nel segno dello Spirito e del Figlio. Il tempo che si apre con il battesimo di Cristo è il tempo dello Spirito, e quando questo si chiude sulla croce s'inizia il tempo segnato dal Verbo che attraverso la resurrezione porta a quello finale.

Ma è possibile stabilire dei tempi nel tempo postcristico? E con quale criterio? E' possibile dal momento che la vita storica del Cristo è segnata da tempi, come dicono i fatti della sua vita e manifesta la sua stessa autocoscienza. La vita del Cristo, la sua vita pubblica, manifesta infatti

tre tempi: dal battesimo alla morte in croce, dalla morte in croce alla resurrezione, dalla resurrezione all'ascensione. Il senso di ogni tempo si svela solo quando il tempo si chiude: è sempre la pienezza del tempo a manifestarne il pieno significato. Così l'ascensione indica il riunirsi al Padre, la resurrezione il manifestarsi del Verbo in cui *ab aeterno* la creazione è gloriosamente vivente, la morte in croce indica come la natura umana debba morire e accettare la morte per poter guadagnare la coscienza di avere in sé lo Spirito: emettere lo Spirito è avere coscienza che la vera vita è nello Spirito e accettare la morte dell'umanità per questa vera e sola vita: la morte della natura per la vita della persona.

La croce significa la morte della natura nella sua condizione di alterità, di soggezione, di separazione per rispetto alla persona; l'accettazione di essa porta a una natura umana interamente inclusa nella dimensione personale, nella condizione di immagine di Dio, trasfigurata, risuscitata nell'immagine di Dio che è il Verbo. La croce manifesta lo Spirito, la resurrezione il Verbo: per Spirito e Verbo — le missioni del Padre — l'umanità viene assunta nel regno del Padre.

Così al tempo tra battesimo e croce corrisponde il tempo storico postcristico nel segno dello Spirito Santo, al tempo tra la croce e la resurrezione corrisponde un tempo storico postcristico nel segno del Verbo, al tempo tra resurrezione e ascensione il tempo finale nel segno del Padre.

La vita pubblica di Cristo si apre nel segno dello Spirito Santo: sul figlio dell'uomo che umilmente si presenta al Battista, Dio appare come Spirito Santo: l'umanità e la divinità come compresenti e come distinte. Ma ciò che era distinto ed esterno nel battesimo si rende unito ed interno durante la vita: sempre più ciò che guida il Figlio dell'uomo appare una forza divina, oltreumana: la sua umanità può soffrire ed essere uccisa: quando lo è, è chiaro che lo Spirito si è pienamente unito a Lui: la sua morte coincide con l'emissione dello Spirito: ciò che in lui è vita è Spirito e solo Spirito.

La coscienza di Cristo nel battesimo, la coscienza del figlio dell'uomo, è quella di chi ha lungamente atteso nell'umiltà il momento in cui viene palesemente lo Spirito a guidarlo (a porsi sopra di lui); la coscienza del Figlio dell'uomo che muore non è più quella di essere guidato dallo Spirito ma di essere stato abbandonato dal Padre: sa di avere in sé lo Spirito, ma gli viene meno la coscienza umana di figlio, e dunque gli viene meno la vita creata, l'umanità. La sua autocoscienza è passata tra battesimo e croce da un'autocoscienza, umana, che ha bisogno di Dio, ad un'autocoscienza divina che non afferra più la sua dimensione umana.

Dopo la croce si apre nella vita di Cristo un tempo singolare. E' questo il tempo (che è più breve simbolicamente nel tempo cristico perché la sepoltura sembra essere la negazione della vita, della storia e del tempo) in cui l'autocoscienza divina recupera un'autocoscienza compiutamente teandrica in cui l'umanità non vela più ma al contrario manifesta la divinità. Questo tempo si chiude così con la resurrezione, con la manifestazione della pienezza del Figlio. Nel primo tempo l'umanità di Cristo si unisce pienamente a Dio per Spirito Santo, nel secondo tempo l'umanità di Cristo risorge pienamente nella gloria del Figlio, l'umano eternamente vivente. Così si apre il tempo segnato dal Padre.

La coscienza di Cristo, quale appare pubblicamente, fra il battesimo

e la croce, non è legata al Verbo ma dominata piuttosto dallo Spirito Santo; così il Cristo è veramente uomo, vive e muore come ogni uomo, che passa dall'alterità umano-divina di questa vita all'unità teandrica della vita escatologica. L'unione ipostatica è in Cristo compiuta fin dall'incarnazione, ma questo compimento non è sopportato e quindi manifestato da Cristo se non nella resurrezione; solo il Risorto esprime la piena coscienza verbica; fino alla croce essa è storicamente latente. Compiuta nel profondo della realtà dal Cristo essa non appare nella sua superficie che mediante i suoi effetti sull'atteggiamento di Gesù. Ed è lo Spirito che domina quest'attesa, la forza dinamica che porta la coscienza del Cristo verso il Verbo attraverso la croce: la pienezza dello Spirito porta alla pienezza dell'unione ipostatica nel Verbo.

I due tempi storici dell'umanità postcristica, prima dell'ultimo tempo segnato dal Padre, sono dunque legati allo Spirito e al Figlio. Con quale criterio è possibile dare a questi due *kairoi* una dimensione storica? Sulla scorta dell'autocoscienza cristica, il criterio è nella funzione e nel rapporto fra gentili ed ebrei come legati al manifestarsi dell'autocoscienza divino-umana. Infatti i gentili dicono sempre distanza da Dio e dunque desiderio di unirsi a lui, gli ebrei significano sempre la coscienza di essere con Dio e il desiderio che questo si manifesti nella carne e nella storia, in una pienezza umana del regno. Gentilità ed ebraicità sono il segno nella storia dell'esperienza umano-divina nei suoi due momenti, di alterità e di unità. E' singolare che i passi del Nuovo Testamento che si riferiscono al rapporto gentili-ebrei siano stati raramente considerati dalla tradizione patristica e medievale in sede di teologia della storia, e come anche in epoca moderna il problema sia rimasto ai margini della considerazione teologica.

IL TEMPO DEL POTERE SACRALE

Prima di Cristo, dopo l'esperienza iniziale del paradiso terrestre, l'umanità ha avvertito Dio come il potente che occorreva placare e farsi amico. Dal momento che il rapporto con il Padre si è interrotto, Dio viene cercato nell'orma che il Padre ha lasciato di sé nel creato, che guida all'immagine paterna che è il Figlio. Il primo tempo postcristico è teso a questa conquista ed esprime in essa la sua autocoscienza. Nel creato è presente una forza che sembra avere qualità tali da superare il regno di vita e di morte che il creato manifesta: l'uomo è teso a impadronirsi di questa forza che domina il creato: il segno del Figlio in quanto immanente al creato e distinto dal Padre: la forza che può conciliare l'uomo a Dio e dunque porsi come egemone della storia. Così l'immagine cosmica di Dio è il vertice dell'esperienza religiosa e da essa dipende la concezione sacrale del potere, il vertice dell'autocoscienza politica.

Questo tempo si apre pertanto con una società fratriale e tribale, in cui il capo è l'immagine della divinità, il detentore dei segreti del cosmo, e per questo è capo, detentore della pace e della forza sociale. Il regime tribale si presenta perciò come la ripresa, non più nella figura della comunità del-

l'Eden ma nell'immagine cosmica del potere divino, delle condizioni del paradiso terrestre. Così l'uomo conosce la prima forma di civiltà. E' il legato del paganesimo precristico, in cui la distanza fra uomo e Dio viene mediata totalmente entro il creato, senza che la persona vi sia coinvolta: la legge ne è il segno più evidente, come norma di comportamento determinata da chi detiene il potere.

La totale separazione dal Padre crea così singolarmente una vicinanza uomo-Dio; il mistero del Padre è l'ignoto, l'insondabile, ma il suo segno nel creato tende a identificarsi con l'uomo. La paganità precristica arriva perciò a concepire la divinità — nel pensiero orientale e nello stesso pensiero greco — come un'entità al di là dell'uomo, diversa assolutamente dall'umanità, ma anche a dare figura umana ai poteri cosmici che quelli divini rivelano: il capotribù, l'eroe, le divinità olimpiche dicono l'esaltazione del potere sacrale dell'uomo che conquista la forza del cosmo o ne è depositario.

Se l'uomo è definito per la sua soggezione cosmica, nessuna forza sacrale riesce alla lunga a liberarlo. Così il sistema del rapporto cosmico e del potere sacrale entra in crisi. Nella misura in cui la civiltà sacrale nega Dio Padre, lo spazio che acquista il potere tende a dissolversi nell'arbitrio degli individui; nella misura in cui la potenza dell'immagine cosmica (del Verbo) non viene riferita al Padre, essa tende a porsi come mistificatoria: il potere sacrale diventa idolatrico e tirannico.

Quando la civiltà gentile precristica può esprimere la testimonianza di Socrate nell'ambito della società cittadina, il pagamento non rappresenta più una posizione di egemonia civile, dal momento che Socrate assiste al dissolversi del potere nell'arbitrio, proprio quando egli stesso può affermare al più alto grado la coscienza intellettuale del valore della legge. Al vertice dell'autocoscienza pagana della divinità (come principio immanente nel mondo e nell'uomo, e perciò come Verbo: in Socrate essa appare come immanente nella coscienza, e si raggiunge così il vertice dell'autocoscienza pagana) non corrisponde più una possibilità civile.

In realtà la degenerazione del potere sacrale era stata riscattata da Israele, la cui testimonianza s'apre nel segno del Verbo e si chiude nel segno dello Spirito, analogamente a quella gentile, apertasi nel segno del Padre e chiusasi nel segno del Figlio.

IL TEMPO DELLA TEOCRAZIA

In Israele non è più l'individuo il soggetto del potere, ma una comunità di tipo sacrale, il popolo, fondato sì sull'etnia ma con un diretto rapporto con Dio. L'etnia è santificata dalla presenza di Dio. Israele rappresenta la ricerca di un rapporto con Dio che non sia più solo mediato dall'immagine cosmica di Dio ma anche da un rapporto interpersonale.

Il nuovo tempo si annuncia nella vocazione di Abramo, che parla direttamente con Dio: e Dio gli promette di diventare capo di un popolo, più di una tribù. Ad Abramo e al suo popolo è possibile l'egemonia sul cosmo e sulla storia nella misura in cui si ha il riconoscimento che l'immagine cosmica di Dio ha riferimento a un Dio personale e trascendente, al Padre, e

dunque nella misura di non dare un valore assoluto all'immagine cosmica; è il rifiuto dell'idolatria. Jahvé è il Dio unico, assolutamente diverso dall'uomo, ma è una assolutezza relativa alla trascendenza del Padre, non più all'immagine cosmica che dice riferimento al Figlio come nel paganesimo, ed è questa che permette al mondo precristico di liberarsi dalla schiavitù delle idolatrie sacrali.

E' l'assolutezza del riconoscimento di Dio Padre come diverso, come re e capo e giudice, che permette di esercitare in modo diverso il potere. Se il potere non può che essere esercitato, anche nel tempo di Israele, in termini sacrali, esso non ha più riferimento al dominio da parte di un individuo delle forze cosmiche, ma ha riferimento al dominio da parte del popolo sulla base della legge divina, di una norma che trova la sua obiettività e universalità nell'assolutezza del Dio Padre. Così nel popolo l'immagine divina appare nella sua purezza di Figlio come legge universale, la legge della natura umana che il decalogo esplicita. Ma nel popolo il singolo ha un reale rapporto con Dio, ognuno è parte della *gens sancta;* c'è una dignità per tutti, ognuno è persona nel popolo — cui Dio affida una missione universale —, anche se ognuno rimane come individuo legato alla carne e al sangue, all'etnìa.

Così s'apre nella storia umana l'esperienza della persona, che dice ordine allo Spirito Santo: l'attesa di una persona pienamente unita a Dio e capace di manifestarlo pienamente. Il riconoscimento della propria totale dipendenza da Jahvé, e dunque il rifiuto di ricorrere ad altre forze se non direttamente a quelle della volontà divina, nel governo del cosmo e della storia, riconoscimento che ha generato il popolo, ha anche portato l'uomo, nel momento in cui rinuncia alla propria volontà, a porsi vicino a Dio: la storia rivela una forza che porta l'uomo, obbediente e soggetto a Dio, nell'amicizia divina.

Il potere in Israele è dunque teocratico, che indica da un lato la giustificazione sacrale del potere in un rapporto con Dio, e l'esercizio di esso mediante strumenti esteriori alla persona, ma indica anche la presenza di un popolo che dà un senso alla persona in quanto la pone fuori dell'etnia in un rapporto interpersonale con Dio. Così nella stessa storia ebraica il concetto di Dio non è solo quello di Dio guida e giudice, ma anche di Dio come spirito angelico (in Abramo) e fuoco (in Mosè) e aria leggera (in Elia) e amore (nel Cantico e nei profeti).

Questo concetto si allarga quanto più la promessa di un regno terrestre risulta immediatamente irrealizzabile. La storia ebraica è infatti segnata da un tradimento. Perché al testamento stabilito con Abramo, rinnovato e precisato nella legge mosaica, Israele è venuto meno: ha rinunciato alla piena fedeltà della sua figura di figlio prediletto, ha preferito a Jahvé l'alleanza con i gentili, ha rinunciato a Jahvé come unico Dio. Il profetismo ebraico sorge come denuncia di questo tradimento. L'abbandono della fede assoluta in Dio significa per Israele la perdita della sua dimensione di popolo, per ridursi, come i gentili, a pura etnia.

Il profetismo impedisce la degradazione di Israele richiamandolo alla sua originalità e novità nella storia, e nello stesso tempo sempre più annuncia un tempo nuovo nel trascendimento della stessa figura di popolo di Dio. Con i profeti si rivela non solo l'impossibilità per il potere teocratico di costituire un regno terreno nel nome di Dio, ma, riaffermando l'unicità e il trascendimento divino, si annuncia l'universalità del rapporto di Dio con

l'uomo, il suo carattere interiore e personale: è l'annuncio dello Spirito Santo come principio dell'universalità e della santificazione: quando appare il Cristo ogni etnia viene meno in principio, e il carattere di popolo di Israele viene esaltato nella comunità escatologica che è la Chiesa.

Con i profeti e con il Battista, l'ultimo dei profeti, si chiude il tempo precristico legato all'egemonia ebraica, e si chiude lo stesso tempo precristico: non più cuori di pietra ma cuori di carne. Dio non più come un'immagine cosmica, ma come un impossessamento dello Spirito: solo con questa presenza « spirituale » — che si raggiunge con il pentimento e la conversione del cuore — il regno di Jahvé diventa una realtà storica. Il popolo ebraico — di fronte al Cristo — ha preferito la dimensione etnica, e dunque ha perseguito la ricerca teocratica di un regno terreno contro l'universalità spirituale.

GENTILITA' ED EBRAICITA'

Tutto il mondo antico va in crisi quando Cristo entra nella storia. La storia precedente non ha saputo, con le strutture pagane e poi con quelle ebraiche, raggiungere la pienezza umana: le strutture antiche hanno esaurito la loro funzione: l'umanità appare spogliata della divinità: non ha fatto che porsi in rapporto al divino, ma il divino è rimasto lontano. L'unione con Dio è così concepita, a livello storico, come un evento futuro: è l'inizio della dimensione escatologica nella storia umana.

L'insuccesso della dimensione teocratica in Israele e di quella sacrale nella paganità indica il limite di una concezione di Dio centrata solo nella diversità uomo-Dio. Ma il fallimento permette anche che questa coscienza giunga a termine, e se ne inizi un'altra in cui Dio non è più solo concepito come diverso dall'uomo ma anche come unito all'uomo. Così Cristo appare nella storia; e con il Cristo non c'è più ebreo né greco, ogni etnia viene meno: ebraicità e gentilità hanno svolto fino in fondo la loro funzione e non sono più diretti centri propulsori della storia.

La vita privata di Cristo è dunque archetipa al tempo storico prima di lui; i tre tempi di questa vita (dalla nascita alla presentazione al tempio, dalla presentazione alla discussione con i dottori, da questa al battesimo) sono archetipi dei tre tempi storici precristici. Dopo quel primo momento della generazione dal Padre, la vita di Cristo è una vita che si svolge apparentemente staccata e lontana dalla divinità. Quando la divinità si manifesta, si ha il senso del crescere della vita e della storia. Nella discussione con i dottori, la vita dell'adolescenza si chiude nella coscienza di essere Figlio, nella maturità di partecipare a un popolo; nel battesimo la vita umana si pone accanto e sotto la divinità apparsa come Spirito.

La vita pubblica di Cristo s'inizia così nella manifestazione dello Spirito Santo fino a testimoniarlo pienamente nella crocifissione, e poi nella riconquista della piena figura del Verbo nella resurrezione e nel riunirsi al Padre nella ascensione. Queste tappe sono le tappe della storia postcristica, in cui i protagonisti non sono più la sacralità e la teocrazia e la funzione della gentilità e dell'ebraicità, ma protagonisti sono l'umanità storica e la Chiesa

come segno annuncio e coscienza dell'umanità escatologica. Gentilità ed ebraicità sono ancora assunti a distinguere i tempi ma non più nella loro carnalità come nei tempi precristici. Gentilità e ebraicità nel tempo postcristico più che fatti storici sono concetti; non più categorie carnali ma logiche. La storia stessa conosce questo passaggio, dalla carnalità al pensiero. La storia postcristica è la storia di come quelle categorie di pensiero, l'etnia e la teocrazia, siano vinte e superate dalla categoria cristica dell'universalità teandrica. Solo nella loro morte trova spazio il regno di Cristo: solo Cristo libera e manifesta il significato positivo e fecondo nascosto nell'elezione d'Israele e nella funzione delle genti. Così la storia postcristica è segnata, analogamente a quella precristica, dal ruolo della gentilità e dell'ebraicità, così che si può parlare di un tempo della Chiesa affidato ai gentili e di un tempo affidato a Israele; e analogamente ai tempi precristici, dove il tempo d'Israele s'inizia con la promessa fatta ad Abramo di costituire un popolo, il tempo segnato da Israele postcristico inizia quando il popolo ebraico può ricostruirsi come popolo. Il fondamento biblico di questa divisione dei tempi, e dei fatti storici che li distinguono, è indicato in Luca (XXI, 24) da Cristo stesso e nella Lettera ai Romani (XI, 12 sgg.) da Paolo.

Il tempo postcristico conosce dunque una crescita segnata dal compiersi, dentro la Chiesa, cioè dentro la realtà teandrica che il Cristo ha realizzato, delle missioni affidate ai gentili e ad Israele nel nuovo tempo; per chiudersi con un ultimo breve tempo in cui l'umanità, prima che il tempo sia travolto, esperimenta a livello storico cosa sia non essere più né giudeo né greco: la fine dell'etnia è una conquista per tutti e per tutti si ha la comunità umana.

Ma questo costruirsi nel tempo verso la sua fine secondo gentilità ed ebraicità è il segno della presenza storica della vita trinitaria: il tempo affidato ai gentili è il tempo in cui la storia conquista una coscienza teandrica che si manifesta come spirituale, il tempo affidato ad Israele è il tempo in cui la storia conquista la coscienza teandrica che si manifesta come verbica, il tempo affidato all'umanità unita è il tempo in cui la storia conquista una coscienza teandrica che si manifesta come ritorno al Padre, come paterna: si apre così il nuovo ciclo: quando si conosce il Padre tutto è compiuto.

Ciò significa — come si è detto — che la vita terrena di Cristo fornisce uno strumento di conoscenza storica e uno strumento per ipotizzare lo sviluppo della storia futura, traducibile in termini razionali. Se teniamo allora presente che la storia postcristica è la storia che tende a manifestare da un punto di partenza minimo e confuso a un punto massimo di arrivo quello che l'incarnazione significa, cioè che Dio rimane anche diventando uomo, e che dunque fra Dio e uomo non c'è solo un rapporto di diversità ma anche di somiglianza, e oltre che di somiglianza di unione, tale che l'uomo può diventare Dio; se teniamo presente che la realtà escatologica è perfettamente teandrica e che la tensione fondamentale postcristica è verso questa pienezza teandrica, per cui la storia di Dio è la storia del mondo, la storia delle relazioni interpersonali in Dio è il fondamento della manifestazione di Dio nel tempo, cioè della diversità tra Dio e uomo e del divenire Dio dell'uomo, per cui tutto ciò che è umano è buono perché in Dio è divino, e tutto ciò che è divino viene compiutamente manifestato nell'umano; se è così, la prima tappa nella storia dell'umanità postcristica, è la tappa in cui il problema che si rivela capitale alla civiltà umana è quello dello Spirito Santo, cioè il problema della persona.

IL TEMPO DEL PRIMATO DELLA PERSONA

La civiltà si è costruita in questi due millenni come esaltazione della persona, e quindi come esaltazione della libertà. Ciò significa la rottura con il mondo pagano precristico, per cui il problema della libertà non si pone mai come il problema della persona, ma come uno dei problemi del potere politico. Solo nella civiltà postcristica la persona appare come una realtà che non è possibile definire con nessun'altra realtà finita, che non ha diretto riferimento alla ragione o alla volontà o al corpo, in quanto è la realtà che queste altre muove: l'uomo acquista coscienza che il suo valore è soprattutto nel suo essere persona, per cui egli vale il mondo e più del mondo: è in nome di questo valore che l'uomo vive e la storia ha un senso.

E' oggi possibile cogliere il significato di questo cammino in quanto esso è giunto al suo vertice, e dunque al suo compiersi, e chiudersi, come fattore che guida la civiltà: la persona come valore assoluto è sì il frutto della civiltà medievale e della civiltà moderna nata dall'umanesimo e dalla riforma, ma segna anche la fine del mondo moderno, dal momento che l'aver posto la persona come assoluto ha anche portato la coscienza umana al nichilismo e all'anarchia. Sono questi gli esiti stessi della tradizione medievale e moderna: perché la persona quando acquista coscienza del proprio valore, e oggi questa coscienza è universale, non può più accettare la realtà storica, che si pone sempre come antagonista alla persona, non può accettare la natura, non può accettare di sottostare a leggi, ad autorità, ad un potere qualsiasi. Questo è il segno del nostro tempo. Non è un caso che la cultura contemporanea sia percorsa, da qualche decennio, da un problema che viene espresso esattamente come il problema della crisi della civiltà, e che da più parti si parli di un tempo post-moderno. Come non è un caso che la nostra comune coscienza sia oggi ferita, a livello universale, non tanto solo in presenza della perdita delle libertà individuali o dell'indigenza fisica, quanto e più in presenza della perdita della propria autocoscienza.

Ora la persona significa appunto, a livello trinitario, lo Spirito Santo, che è l'aspetto dinamico nelle relazioni interdivine, e significa a un livello antropologico che si misuri sulle interrelazioni divine ciò che nell'uomo non è creato ma più propriamente infuso, inspirato, ciò che è l'immagine, il soffio divino che anima il tutto, lo spirito. La storia postcristica nel segno dello Spirito Santo è dunque il tempo in cui si costruisce e si manifesta con sempre maggiore evidenza e pienezza cosa sia la persona, cioè una dimensione che non è naturale, e in cui si manifesta perciò sempre più l'impossibilità di soddisfare la persona con la natura, con ciò che la storia, il mondo e il potere offrono: l'affermazione della persona significa anzi la condanna della natura: è questo il prezzo che quell'affermazione richiede.

E' ciò che esprime compiutamente la prima tappa della vita pubblica di Cristo, dal battesimo alla morte in croce. Nel battesimo Cristo mostra la sua umanità e sulla croce la perde; nel battesimo lo Spirito è sopra di lui, sulla croce Cristo emette lo Spirito avendolo fatto totalmente proprio. Questa conquista comporta la « morte » della natura umana: la natura umana non è più capace di parola e di azione. Cristo chiude la sua predicazione e la sua opera di taumaturgo — predicazione ed opera che non sono state veramente feconde —, ma a questa morte e alla coscienza di morire («per-

ché mi hai abbandonato?») corrisponde una pienezza di Spirito; quella coscienza coincide con la pienezza dello Spirito.

Il cammino della civiltà nel primo tempo dopo Cristo è così avvenuto attorno al problema di costruire una umanità che ha al suo vertice la persona, la persona che manifesta la sua supremazia su ogni aspetto della storia. Questo cammino coincide con la coscienza sempre più alta che non tanto fuori e sopra di sé ma dentro di sé, fino a identificarvisi, l'uomo possiede la potenza che vince ogni altra realtà, qualcosa che è in lui surcreato, originale e originario. Ma questa coscienza procede di pari passo con la coscienza della propria morte, con il senso della propria assoluta impotenza su sé e sulla realtà. La coscienza contemporanea dell'assolutezza della persona coincide con la coscienza contemporanea della morte della natura: oggi l'umanità non è più in grado di sapere quale sia il proprio destino o di determinare un destino qualsiasi: l'umanità vede oggi chiudersi l'epoca delle ideologie ma non è in grado di proporre un altro schema di comportamento, un modello di azione storica che si fondi sulla coscienza della finalità cui la storia tende. Ciò significa che il destino, come oggi l'umanità può configurarselo, è propriamente il nulla: la nostra impotenza deriva dalla coscienza della morte. Questo vertice cui l'umanità è giunta è dunque esemplare all'archetipo cristico, alla vita di Cristo nel momento della croce.

Il tempo dello Spirito Santo ha dunque prodotto un'umanità in cui esiste un desiderio assoluto di vita cui non corrisponde più alcun adeguato strumento per esprimerla e per governare, a livello di quel desiderio, cosmo e storia: a quel desiderio corrisponde il senso dell'assoluta impotenza. Ora questa situazione significa la rottura completa col paganesimo, nel senso in cui esso significa la comprensione dell'uomo entro la natura e la sua possibilità di governare uomo e cosmo con i mezzi della natura: di fatto solo oggi il paganesimo — dopo esser stato una componente indispensabile della coscienza intellettuale umana, sia che si ponesse come promessa o come alternativa all'annuncio cristiano — risulta un valore irrecuperabile, così che grecità e latinità in particolare sono intese ormai solo come valori archeologici, e l'umanesimo, come ripresa del culto dell'antico, è un fenomeno irripetibile. La gentilità ha veramente ormai ascoltato la parola di Cristo: la predicazione a tutte le genti è un'opera compiuta, non importa se la parola è stata accolta o rifiutata. Di fatto questa parola ha cancellato la gentilità: veramente non c'è più « greco », anche se la parola cristica ha recuperato interamente il desiderio profondo della gentilità: l'uomo è padrone del mondo se ha lo spirito divino, se è uomo-Dio. Questo è il frutto della morte della gentilità.

Ma se l'umanità ha ora coscienza di essere tale nella misura in cui si riconosce ed è Spirito, è in grado di emettere, manifestare la sua realtà come metanaturale, ciò comporta la fine di un tipo di rapporto sociale: è nella coscienza universale non più soltanto il senso che le leggi devono essere giuste, quanto piuttosto che le leggi sono tutte ingiuste e l'esercizio del potere è perciò sempre illegittimo: perché sinora il potere si è manifestato come l'uso della forza per il conseguimento di legittimi fini: forza e violenza come necessari *ratione peccati*, per il bene stesso della società, perciò elementi inalienabili di ogni autorità, civile come ecclesiastica. Il potere si è sempre presentato così, ma è proprio questa dimensione che la coscienza contemporanea rifiuta. Già Savonarola e Moro avevano affermato il primato della persona sul potere ecclesiastico e sul potere civile — e con la loro testimonianza

si chiude definitivamente l'esperienza medievale —, ma ora l'eredità savonaroliana e moreana è giunta a farsi coscienza comune: non basta più l'affermazione del primato della persona, l'umanità desidera un potere che sia esercitato mediante la libertà di tutti, rispettando, anzi promuovendo il manifestarsi di ogni persona.

E' questa assolutezza, che oggi si mostra, che ha come corrispettivo l'assoluta impotenza: perché di fronte a quel desiderio ogni schema rivoluzionario appare ingannatore e ogni riformismo provocatorio. E' proprio questo che è finito, in ogni tipo di conduzione politica: la possibilità di legittimare il potere con una motivazione religiosa. Perciò quel desiderio assoluto di vita ha come corrispettivo sociale l'anarchia, la morte dell'autorità.

Antropologicamente la coscienza contemporanea avverte la stessa condizione. La coscienza assoluta di essere persona e del rispetto della persona ha portato a ritenere impossibile, perché profondamente ingiusto, un governo del corpo con i mezzi materiali, con la costrizione esteriore, o l'uso di mezzi esteriori, che hanno riferimento immediato al corpo, per educare l'uomo, per portarlo alla sua pienezza. Questa possibilità è finita. Se ha avuto un senso finora il potere come uso della forza e l'assoggettamento del corpo con la rinuncia al corpo, ora non lo è più, né per il mondo civile né per il mondo ecclesiastico. L'ascesi non è più proponibile, né un'educazione basata sulla coercizione. La coscienza di essere assolutamente persona corrisponde anche qui all'incapacità assoluta di usare il corpo come strumento vitale di un rapporto interpersonale al livello della natura, e ha generato l'erotismo, che è il corrispettivo antropologico dell'anarchia. E come l'anarchia è il rifiuto e la morte della società, così l'erotismo è il rifiuto e la morte del corpo; come quella è la riprova della fine di un sistema di conduzione politica, questo lo è della fine di un assoggettamento del corpo. Ma sono anche la richiesta di una conduzione politica e di un assoggettamento del corpo diversi e più alti.

FEDE E ATEISMO

Questa condizione dell'umanità si manifesta anche a livello religioso, nei rapporti uomo-Dio. La Chiesa cattolica riconosce nella pentecoste, nell'infusione dello Spirito, l'inizio della sua stessa vita storica, cioè nella compresenza di umano e divino, in un ripetersi nell'uomo per Spirito Santo di ciò che è l'incarnazione per il Verbo. Ma la storia della Chiesa dei primi secoli, come di quella medievale e moderna, non si è costruita principalmente attorno al problema dell'unione umano-divina come già realizzata, ma sui modi con cui arrivare ad essa. Se la coscienza che la Chiesa ha di sé e il suo mostrarsi al mondo è sempre consistito nell'annunciare il fatto cristico, ciò si è storicamente iniziato nel porre come assoluto l'amore di Dio; il che comportava anche la richiesta della morte dell'uomo: se la *parrhesia* cristiana è il martirio (la vita personale per la morte della vita naturale), si è storicamente intesa questa vita innanzitutto come fuori di sé, questa morte soprattutto come una condizione esterna. E' questo il senso della storia della Chiesa fino ai vertici di Simeone il Nuovo Teologo in Oriente e di France-

sco d'Assisi in Occidente: quando il monachesimo è inteso come una condizione dello Spirito tale da toccare di divino anche il corpo, e quando il più pieno amore di Dio non comporta solo la rinuncia al corpo ma anche la gioia del creato. La supremazia dell'uomo fatto Verbo, del cristiano fatto persona divina, non ha voluto dire solo la rinuncia materiale al mondo, quale attraverso le tappe dell'eremitismo e del monachesimo si era costruita, perché questa rinuncia, questa morte per amore di Dio comportava la possibilità di avere per frutto un occhio nuovo con cui godere del creato senza residui. Simeone indica così la fine del monachesimo come guida storica, e Francesco indica la fine della validità di ogni strumento materiale per la predicazione dell'amore di Dio. Ma Simeone non indica ancora la possibilità per il cristiano di una condizione in cui si sia partecipi senza residui dell'umanità, come Francesco non indica ancora la condizione del cristiano come guida della storia.

In loro non solo il cristiano è chi — per la sequela al Cristo — rinuncia al mondo, ma chi per questa sequela accetta una distinzione anche materiale con gli altri uomini. Per Francesco il vertice della testimonianza — come ben vide Bonaventura — fu La Verna: la sequela del Cristo come concrocifissione, che è il momento in cui Cristo fu solo. Ma bisognerà attendere il chiudersi della storia della Chiesa moderna perché la stimmatizzazione di Francesco diventi un fatto comune della coscienza cristiana. Il « Dio mio e mio tutto » di Francesco esprime la fede, la fede implica un desiderio di Dio che è anche una distanza da Dio, e indica meno l'unione consumata con Dio: la stimmatizzazione, che indica invece l'unione, è un vertice che non trova parole.

Ma in Teresa del Bambino Gesù la fede tocca il suo vertice, perché la sua testimonianza è coscienza assoluta di essere una sola cosa con lo spirito divino. Questa esclusività e assolutezza è il vertice della fede nel senso che la compie, e dà a Teresa di Lisieux anche il senso della sua mancanza: per questo in lei si ha l'esperienza del più profondo « ateismo », la negazione appunto della fede. L'« ateismo » di Teresa è nella stessa linea della stimmatizzazione di Francesco.

In Francesco la totale rinuncia al corpo e a quanto ha riferimento al corpo, ben più assoluto di ogni forma monastica precedente, ha come frutto l'emergere della parola a una funzione ben più assoluta e generale nella vita cristiana di quanto non fosse prima. Ma in Teresa di Lisieux si verifica anche la rinuncia alla parola nel mettere in rapporto la propria realtà con il mondo. Il rapporto tra il divino e l'umano, tra la propria coscienza come indiata e la propria coscienza come terrena, è solo nella consapevolezza di essere consumati nell'unione per Spirito a Dio, di poter solo desiderare — non più agire e non più parlare — che il mondo si trasformi nella stessa consumazione di unione. In Teresa di Lisieux l'esperienza divina è la perfetta introiezione dello Spirito, l'emissione di desideri come potenze divine a governare e trasformare il mondo. Ma quest'esperienza divina corrisponde alla assoluta apparente impotenza: nel chiuso e ignoto e anche ostile Carmelo di Lisieux Teresa sperimenta la non-fede, la rinuncia non solo al corpo nel inter-relazionarsi con l'umanità e il mondo, ma la rinuncia alla comprensione e all'infusione intellettuale e razionale che la fede comporta. Muore così anche la possibilità di convertire il mondo con le parole umane ispirate dalla fede. Per questo Teresa non sperimenta le stigmate — un segno nel

corpo — ma l'ateismo, un segno nell'anima. Se l'evangelizzazione antica comportava la conquista dello Stato, e quella francescana la conquista della parola, quella teresiana richiede solo l'effusione di un desiderio ormai fatto solo divino nell'unione cosciente cui presiede lo Spirito Santo. Dio è avvertito dall'uomo come una autocoscienza divina inerente alla propria umanità, ma tale che l'umanità ne muore. L'amore di Dio è giunto al suo vertice storico: a dimostrare nella realtà storica la sua assolutezza rispetto alla nullità dell'amore umano. L'uomo sta in una autocoscienza divina tale che lo priva della autocoscienza umana. In Teresa che chiude così il tempo postcristico nel segno dello Spirito Santo, si verifica il riproporsi storico più alto del Cristo crocefisso.

Ora ciò che nella Chiesa, nella piena coscienza della Chiesa è chiaro — come è in Teresa di Lisieux, e in Pio X che l'ha vista come la più grande santa dei tempi moderni —, nella storia è ambiguo. L'ateismo di massa del tempo moderno mostra solo una faccia della coscienza che è nella storia dei rapporti uomo-Dio; l'ateismo è in questo senso il frutto dello Spirito Santo, non è solo un segno della mancanza della fede ma anche della pienezza della fede, non significa più incredulità e negazione in un Dio che si fa uomo, come avveniva all'inizio del primo tempo postcristico; significa piuttosto negazione di un Dio oltre-di-sé. In questo senso l'ateismo moderno è il risultato della tradizione cristiana, che giunge dopo quasi duemila anni di storia a determinare una condizione dell'umanità che esprime con il suo stesso essere storico una condizione cristiana.

Ma questa è solo la faccia oscura della condizione dell'umanità; è la condizione cristica recepita non con un assenso di volontà ma come un dato che la storia non può ormai più eliminare da sé perché di essa fa parte, ed è solo parzialmente la condizione cristica, perché in Cristo a quella morte corrisponde la pienezza dello Spirito (come Teresa del Bambino Gesù non è solo atea, poiché in lei l'esperienza dell'ateismo non si separa mai dalla coscienza del divino). Così l'ateismo è una condizione ambigua perché ha anche riferimento alla componente anticristica della storia moderna: il rifiutare lo Spirito, il non riconoscere che quel desiderio assoluto di vita corrisponde alla propria autocoscienza divina. L'ambiguità radicale e permanente della storia è qui, quello che in termini biblici si esprime come Anticristo.

L'Anticristo è il contrario di Cristo: l'uomo come separato da Dio, l'uomo e non lo Spirito divino come forza dinamica della storia. Oggi la forza anticristica e dunque antistorica si manifesta, dentro e fuori i confini ecclesiastici, con la negazione del valore assoluto della persona e con la negazione di ciò che questa conquista comporta, la coscienza della morte. Il ritenere che è possibile rimediare alla crisi dell'umanità, ai mali che affliggono gli stati, le chiese, le nazioni, l'uomo, con i mezzi umani, il ricorrere alla fede non in Dio ma nella « fede umana », e dunque il ricorrere, che è tipico della fiducia umana, ad una *parrhesia* grottescamente precristica, antistorica, ad atteggiamenti e strumenti rivoluzionari riformistici o conservatori per sciogliere i nodi che sembrano stringere l'umanità, è tipicamente anticristico. Negare lo Spirito condanna l'umanità moderna a non uscire dalla morte: perché ciò a cui essa si affida per uscire dall'anarchia, dall'erotismo, dall'ateismo, cioè dalla morte della propria autocoscienza, si rivela come illusorio e ingannatore, chiuso nella stessa morte, incapace di resuscitare a nuova vita, in quanto richiede all'uomo un orgoglio sovrumano, postula un

superuomo, un essere che abbia forze divine da generare una nuova vita: postula il Cristo nel momento che rifiuta il mezzo per esserlo, lo Spirito.

La forza anticristica è qui, ed è qui la sua debolezza. Oggi la rivoluzione come capace di un regno universale di pace e di giustizia svela la sua impotenza nel costituirsi degli imperi; la psicanalisi come capace di una perfetta autocoscienza umana svela la sua impotenza nel formarsi di nuovi condizionamenti psicosomatici che portano tendenzialmente alla perdita del corpo; l'ateismo come capace di una sovranità umana sull'uomo svela la sua impotenza nel senso di morte che sovrasta l'uomo. Se il desiderio della perfezione personale e comunitaria è il risultato del primo tempo postcristico, ciò ha come corrispettivo il venir meno di ogni strumento umano per realizzarlo: l'anarchia è oggi più forte dello Stato, l'erotismo più forte del sesso, l'ateismo più forte di Dio: la morte umana segna la nostra esperienza; la paura della morte, della guerra, della fine.

IL TEMPO DELLA MANIFESTAZIONE TEANDRICA

Alla luce della vita storica di Cristo è dato invece comprendere come la morte dell'autocoscienza umana sia il seme apportatore di una nuova umanità. Il periodo della vita di Cristo che si chiude con la morte ne inizia un secondo, che s'apre con la morte ma si chiude con la nuova vita del risorto. E' il tempo segnato dalla seconda persona della Trinità: nella resurrezione si manifesta perfettamente cosa sia il Figlio di Dio, il Verbo: la pienezza della divinità in quanto generata contiene legata a sé in unità personale la pienezza originaria del creato. Il tempo che s'apre con la morte dell'autocoscienza umana con l'emissione dello Spirito, è il tempo di una notte dell'uomo che porta tuttavia a una luce in cui il Logos viene a dare vita al corpo, una vita in cui il corpo è pienamente confermato e ridotto al Logos, sì che ne « risplende » tutto: mostra cioè la sua potenza, anche se è ancora inerte: l'umanità non è ancora portata nella pienezza dell'oltre-il-tempo, perché convive e partecipa del tempo.

Nel Risorto autocoscienza divina e autocoscienza umana non sono più separate come nel Crocifisso, ma riappaiono unite: è l'unità del Figlio, per cui ogni cosa è *ab aeterno* creata. E' questo anche il cammino dell'umanità, nel secondo tempo postcristico. E' un tempo la cui storia è tutta futura, ed è quindi possibile parlarne solo con difficoltà, e con termini cristiani — più che con termini storici —, dal momento che quelli ci permettono di cogliere il compimento della storia. Nel cristiano è infatti la consapevolezza che la morte di Cristo è il momento e lo strumento con cui Cristo toglie il peccato, realizza la redenzione dell'umanità; la morte sulla croce non è solo e tanto la conseguenza del peccato, è anche e soprattutto la vittoria sul peccato: il sacrificio per i fratelli compiuto nell'emissione dello Spirito, il martirio, è la sola e reale *parrhesia,* il fatto generatore e liberatore della storia. Così il cristiano oggi sa che la morte storica dell'autocoscienza umana è la condizione di questo tempo, ma che essa è un segno cristico nel senso che da questa morte, purché accettata, verrà la conversione dei non credenti, che questa morte dell'uomo è la premessa della conversione, di un'unione umano-divina

della storia più alta della precedente. E il cristiano sa anche che questa condizione di morte umana è misteriosamente accompagnata da una condizione di vita divina che i sensi umani non riescono ad avere partecipata ma che alla fine toglierà ogni senso di morte per la vita umana originaria.

Ma come potrà questo avvenire? Ciò avviene nel segno del Verbo, il che significa il sorgere dell'autocoscienza teandrica. Il vertice dell'autocoscienza storica non è più il riconoscimento della propria assolutezza spirituale, ma è piuttosto il riconoscimento della propria teandricità: l'umanità arriva a essere totalmente cosciente di coincidere nel Verbo con la divinità. E' tutto l'uomo che mostra la sua teandricità: la verbicità che si manifesta non più « alienata » nell'umanità ma l'umanità che si mostra pervasa della luce verbica.

COERCIZIONE E RAZIONALITA' DEL POTERE

Che il cammino dell'umanità, dalla notte di oggi, sia verso questa luce, è possibile figurare in qualche modo dai desideri che percorrono la nostra esperienza. La conduzione e il dominio della storia mediante l'ideologia appare come il modello che chiude negativamente la prima età postcristica, perché l'ideologia ha mostrato la sua impotenza a liberare l'umanità dalla schiavitù, in quanto le ideologie hanno usato gli stessi metodi violenti e schiavistici dei regimi pre-ideologici. Ma il sistema delle ideologie presuppone che il potere sulla storia non derivi da una eredità del passato, da una giustificazione religiosa che si appelli al costituito, presuppone al contrario una giustificazione nel futuro, una compiutezza finale su cui misurare i modelli di comportamento. In questa prospettiva utopica viene così ad essere egemone non tanto l'esercizio del principio attivo dell'uomo, nella possibilità e capacità di fondarsi sull'esistente, di mantenerlo e modificarlo, quanto l'esercizio del principio conoscitivo, come una potenza effettiva che determina continuamente il modello e il comportamento desumendolo dalla perfezione finale utopicamente prefigurata.

L'umanità continuerà a soffrire per l'oppressione materiale del potere politico ed economico, ma ciò che risulta oggi far parte della coscienza universale è la insopportabilità di tale potere: questo uso del potere è oggi recepito come inumano.

Il problema che è oggi invece davanti a noi è quello di un potere che non implichi più la diminuzione di alcuno, nessuna costrizione violenta, ma si ponga come il libero manifestarsi della personalità di ognuno. Già oggi questo è avvertito come il problema del potere: e se è vero che oggi questa esigenza significa la negazione di ogni potere, essa comprende anche il desiderio di una realtà storica in cui sia tolta la distanza tra persona e natura, sia superata la frattura tra l'autocoscienza di sé come spirito e la realtà del creato, il creato sia portato al livello della persona, la società sia la realizzazione di ogni persona. La figura teorica e pratica del potere è profondamente mutata: non più la forza che implica la violenza, una potestà sugli altri, ma la ragione che implica la verità, una eguaglianza cogli altri: il potere come l'esercizio perfetto della razionalità umana. Il governo della sto-

ria non più mediante lo stato, il partito, il sindacato, il capitale o la classe — gli strumenti che si sono rivelati alienanti — ma il governo della storia mediante la razionalità: una razionalità teandrica.

Questa è una realtà ancora fuori della nostra esperienza; è questa, anzi, l'esperienza che l'umanità avrà alla fine del secondo tempo postcristico. Essa di fatto corrisponde alla resurrezione di Cristo, perché il governo della storia mediante una razionalità umana perfetta, compiutamente unita al divino, significa la piena regolamentazione della natura da parte dello Spirito. Ma fin d'ora è nella nostra esperienza come sia possibile un governo della storia non più mediante gli strumenti del potere ma la potenza del desiderio; cioè dello spirito umano, immagine divina dell'uomo. La storia che costringe l'umanità ad abbandonare gli strumenti del potere e a cercarne altri, riscoprendo la forza dello spirito una forza che è oggi ancora inerme, senz'armi storiche, se non quella della sua integrità. Il desiderio di una vita che ha il suo momento cosciente nell'essere persona e nel tendere ad essere una con tutti, e quindi a coinvolgere gli altri onde portarli ad essere persona senza minimamente coartarli, in modo che la società sia realmente una comunità di persone e la epifania storica della realtà spirituale dell'uomo. Oggi il desiderio non ha parole, le parole che può esprimere sono lontane dal significarlo, ma il cammino storico dell'umanità è legato a questa crescita: il passare dall'assenza della parola (perché ogni parola umana non è più certa, non ha più capacità di correlare gli uomini in una comunità) alla presenza di una parola: non più una parola umana al servizio della fede, ma una parola teandrica che nel porsi esprime compiutamente l'umanità. E' questo il passaggio dalla pienezza del tempo dello Spirito alla pienezza del tempo del Verbo.

A livello della comunità umana l'anarchia non è dunque solo il segno del venir meno dell'autorità, e anche il segno e la premessa di un tempo in cui la società è governata da una autorità che esercita il potere sulla storia non mediante la coercizione ma mediante una parola che regola e riduce a sé non solo i fasti materiali e esterni, ma il processo stesso della storia: una parola non soltanto liberante, ma che manifesta l'integrità sprigionantesi dal creato fatto verbico.

La società ecclesiastica è nella stessa crescita: la consumazione del potere ecclesiastico come potere coercitivo è oggi in atto, e ciò comporta la mancanza di parole efficaci a livello umano, un silenzio che è la premessa per la conquista di un governo affidato alla parola teandrica: una Chiesa in cui viene ad assumere pieno significato, accanto al segno di Pietro, il segno di Paolo (di cui si comprende solo ora pienamente il legame con Pietro nella genesi della Chiesa romana): la Chiesa come la comunità della parola teandrica.

La Chiesa ha coscienza, oggi come sempre, di essere una comunità in quanto è presente l'infusione dello Spirito, ma questa coscienza è oggi contraddittoriale con la storicità ecclesiastica. Il contrasto non può essere risolto con il riportare quella coscienza alla vecchia struttura, né tanto meno nel rifiutare la storia vedendo il vertice della testimonianza ecclesiale nel monachesimo, nel ritiro dal mondo, nella liturgia, né nel rifiutare la Chiesa perché diversa dalla storia. Analogamente a quanto avviene nell'umanità (di cui la Chiesa è serva e nello stesso tempo guida — come s'è detto) la coscienza ecclesiastica è oggi nel segno dello Spirito, nella pienezza di questo

segno, senza avere la possibilità di un rapporto con la storia che sia esprimibile a livello di coscienza umana: da qui la contraddizione con la storicità della sua dimensione ecclesiastica. Alla coscienza della Chiesa di essere la guida della storia perché comunità escatologica, non corrisponde oggi alcun reale strumento nel configurarsi come serva della storia. Ma questa coscienza « spirituale » crescerà fino a porsi nel segno del Verbo: la Chiesa come comunità che possiede l'umanità verbica, che esprime con la parola questa realtà e nella parola umano-divina guida effettivamente la storia: la coincidenza del suo essere serva e del suo essere guida.

Questo significa che il secondo tempo postcristico si apre nella pienezza della fede, nel compimento della fede, e si chiude nella pienezza della speranza. La fede comporta un'alterità umano-divina in cui c'è da una parte l'uomo come nulla e dall'altra Dio come tutto. La speranza non comporta più un'alterità umano-divina, perché è la condizione in cui l'uomo, che ha accolto in sé il divino, scopre il suo volto come cristico e sa che tutta la storia si conferma al Cristo. La fede richiede una concezione di Dio come diverso dall'uomo e si compie quando questa distanza è tolta, la speranza richiede l'unione della persona con Dio e si compie quando la natura è portata a livello di questa unione. La fede comporta l'annichilirsi in Dio, la speranza il manifestarsi pienificante di Dio; l'una supera la storia, l'altra conduce a sé la storia. Se la vittoria della fede sta nel vincere il mondo, la vittoria della speranza è nel portare la terra allo splendore della vita divina.

MISTICA E PROFEZIA

Come è la pienezza dello Spirito a generare un'umanità verbica, così è la pienezza della fede a generare la pienezza della speranza. E come il primo tempo postcristico si chiude con il pieno manifestarsi dell'amore di Dio che è lo Spirito, il secondo tempo porta al pieno manifestarsi dell'amore del prossimo, significato nel Verbo che, morto per il prossimo, risorge manifestando quale sia il frutto del suo martirio e questo frutto partecipando all'umanità: questa è la speranza.

Già oggi il cristiano è segno di questo tempo di gioia e pace, perché gioia e pace gli vengono dal pieno possesso dello Spirito e dalla totale speranza che ciò che è umano (e oggi appare nella confusione, nella nullità, nella morte) passerà — proprio attraverso l'accettazione di questa morte e nel desiderio di una vita diversa — alla pienezza teandrica. Se il santo è il segno vertice della Chiesa, ciò che ne esprime e ne guida l'autocoscienza, l'immagine del santo di oggi è sì quello teresiano, ma ne è questo solo l'inizio: da quella coscienza spirituale che ha come riflesso il desiderio di governare la storia e l'esperienza dell'ateismo, il cammino è verso una coscienza del divino come sprigionantesi dall'uomo medesimo. Senza più le divisioni monastiche proprie ancora del Carmelo, perché il nuovo Carmelo consiste nell'abitare questa terra di morte; senza più le parole che devono assumere il cifrario del mondo ecclesiastico per poter essere ascoltate, perché la parola deve acquistare carismaticamente la luce verbica stessa; senza più distinzione tra mondo ecclesiastico e non ecclesiastico, perché il rapporto che oggi

si rivela decisivo è tra la terra nella sua debolezza e la terra nella sua pienezza.

Così oggi il cristiano appare meno legato ad una testimonianza di vita separata e più ad una testimonianza di vita nel mondo, perché il compito del cristiano è dimostrare e anticipare come l'umanità quando muore a sé rivela la sua propria divinità. Così il cristiano apparirà sempre più nella pienezza del suo stato cristico non solo e tanto entro la condizione mistica: la mistica non più come il vertice della pienezza cristiana — come è nel primo tempo postcristico —, ma come premessa per la parola, la premessa per l'annuncio profetico, che si rinnova per dare agli uomini la certezza di un tempo teandrico, di un tempo in cui sarà pienamente recuperata, fuori della morte, la sua autocoscienza umana, umano-divina. Se alla fede corrisponde la mistica, alla speranza corrisponde la profezia. La profezia, secondo la parola di Paolo, apparirà in questo tempo come il più alto dono dopo la carità, in quanto annuncio della carità: la profezia non come annuncio che Dio verrà fra gli uomini ma come annuncio che l'uomo è perfettamente assimilato a Dio nella carità. La profezia come supremo magistero della parola condurrà il cristiano alla pienezza della speranza, e così alla pienezza dell'azione teandrica. Ma è questo il compiersi stesso del secondo tempo postcristico: la Chiesa come comunità verbica il cui supremo segno è la profezia come parola teandrica che regola il processo storico.

E' possibile configurare un secondo tempo postcristico nella misura in cui si accetti una prospettiva escatologica. Ma la morte in cui oggi stagna l'autocoscienza universale è tale che non possiamo fare altro se non guardare al futuro: il problema umano è oggi quello di causare escatologicamente la storia futura. L'escatologia appare la misura della sapienza dell'uomo e la condizione della sua stessa scienza. E il cristiano è segno nella storia dell'umanità compiuta nella misura in cui la sua realtà sia il comparire dell'*eschaton* compiuto e l'attesa di un *eschaton* incompiuto: la consapevolezza di possedere la promessa, e che lo Spirito è la caparra di una appropriazione perfetta della propria umanità, questo *eschaton* posseduto ha il suo perfetto corrispondente nella pazienza del cristiano: la pazienza di chi accetta la piena impotenza della propria umanità, e sa di non poterla usare per manifestare e ottenere la pienezza, ma sa attenderla dall'infusione della speranza, cioè della parola verbica che si manifesta.

Per questo il secondo tempo postcristico è segnato da Israele. Per Israele non è possibile un'antropologia in cui l'uomo sia considerato in rapporto alla natura (come per i gentili) ma solo in rapporto a Dio: è su Dio che Israele misura l'uomo e ogni realtà creata. Per questo non si conosce una filosofia politica o una ideologia ebraica, ma solo la teocrazia ebraica. L'Israele carnale si è costruito intorno al problema di vedere realizzata nella storia questa legittimazione divina dell'uomo. Il suo fallimento antico, secondo la parola di Paolo, è dovuto alla carnalità d'Israele, alla pretesa di ritenere possibile questo regno terreno senza che l'uomo realizzasse in sé pienamente, a livello storico, quell'unione, senza la mistica, senza la pienezza dello Spirito Santo. Da questo la fine della sua missione e il riemergere della missione gentile in tutt'altra prospettiva da quella antica. Ma questa diversa prospettiva, quella della mistica compiuta, dell'assolutezza della persona, permette ora, sulla parola di Paolo, che la missione d'Israele sia ripresa.

Il secondo tempo postcristico, segnato ecclesialmente dalla proclama-

zione del dogma dell'Assunta (l'umanità rivestita gloriosamente dal Verbo) è anche segnata storicamente dal ricomporsi del popolo ebraico attorno a Gerusalemme: è l'Israele carnale che riappare tra i gentili richiamando ancora su di sé l'attenzione degli uomini. Ora Israele riappare come un popolo in cui il governare la storia non si appella più a giustificazioni teocratiche, non fa più alcun riferimento a Dio. La lunga diaspora ha tolto a Israele ogni dimensione teocratica, ha cancellato dalla sua esperienza ogni carnalità nel senso che gli ha tolto l'orgoglio di essere il popolo di Dio, l'alleato eletto da Dio per fondare il suo regno: Israele ricompare tra le nazioni privo di ogni carnalità a livello della persona, della propria autocoscienza. Ora Israele pare come il popolo che difende un diritto che ha riferimento alla natura, e lo difende con la forza dell'intelletto, con una umanità totalmente applicata allo scopo: tutte le conquiste della storia e della scienza moderne e tutta l'esperienza del mondo sono con Israele perché Israele possa difendere il suo essere collettivo: le ideologie sono venute meno in Israele, vige solo la legge e la forza della ragione a difesa della natura: è l'umanità che si pone da sé come guida a sé medesima.

E' questo anche il perfetto segno anticristico. Israele ha chiuso una sua tappa nel momento in cui si poneva contro il Cristo storico, ora riappare in quel medesimo segno non più a livello della persona, a livello teocratico, ma a livello della natura, a livello naturalistico. S'apre così il tempo postcristico in cui l'Israele carnale nella natura morirà. Come il frutto del primo tempo postcristico è la coscienza che non c'è veramente più « greco », il frutto del secondo tempo postcristico è il venir meno dell'ebraicità: non ci sarà più « giudeo », l'entrare del popolo ebreo nella pienezza del regno segna definitivamente la fine della sua particolarità come della sua missione, e dunque il recupero della sua più profonda esigenza: l'umanità come teandria.

L'ANTICRISTO E LA VITTORIA DEL CRISTO

Oggi Israele, nella ambiguità della sua testimonianza, appare come il vertice della storia, come segno della storia che il Cristo conduce a sé e la Chiesa induce a convertire. Perché il desiderio di Israele è quello di una pienezza intellettuale come capace di governare la storia senza mediazioni ideologiche ma con la sola forza della ragione, della comprensione politica e dell'azione conseguente. Il suo essere attaccato alla terra mondanamente sarà convertito nella possibilità di compiere il desiderio cristicamente, di essere padrone della terra teandricamente! E' la nuova vita di ciò che era morto (cfr. Rom. XI, 15).

Così nel segno del Verbo si compie il secondo tempo postcristico, e si apre il breve tempo segnato dal Padre, che oltre la fede e la speranza porta l'umanità teandrica nel Padre mediante l'esercizio della carità: un'azione teandrica che fluisce segnando finalmente di sé la storia. Ora veramente non c'è più né giudeo né greco ma solo la comunità umana compiuta. E' questo perciò il tempo mariano per eccellenza e il tempo in cui la Chiesa è nel segno dell'apostolo Giovanni. Ma siamo così nel breve ultimo tempo che

porta la storia oltre il tempo: ad ascendere con Cristo nel Padre. Così la storia si chiude esemplarmente sull'archetipo della vita cristica.

L'Anticristo avrà condotto l'estrema battaglia. Dopo essersi mascherato nella tendenza a presentare il creato come male, e dunque l'uomo come creatura incapace di sciogliersi dal male, di raggiungere Dio (nel primo tempo postcristico), e nella tendenza a qualificare l'uomo, che s'avvia nel secondo tempo postcristico a riconoscere la propria teandricità, come solamente umano e capace con il suo potere conoscitivo di dominare il cosmo, l'Anticristo dovrà — come rivela Giovanni — presentarsi nell'ultimo tempo come chi è contro la persona stessa di Cristo, contro il glorioso possesso della sua umanità: quindi propriamente e personalmente come Anticristo.

Ma se la storia è ambigua (come è invece esplicita la Chiesa dei santi), dal momento che la storia è la compresenza del bene e del male (e la Chiesa il segno del Cristo, che è senza peccato), il male non può nulla contro la spinta della storia di giungere al suo fine: se male e bene convivono nella storia, è il Cristo che la conduce, e in modo che il male si trasformi nel bene degli eletti: l'Anticristo serve il Cristo. Così la storia viene incorporata da Cristo e dai cristiani: in quanto Cristo è il Verbo che contiene *ab aeterno* la storia, ma in quanto Cristo è il Figlio che perfettamente manifesta la storia solo nel momento finale, quando la riconsegna al Padre. Così la protologia tocca l'escatologia nel momento in cui si chiude il tempo.

CLAUDIO LEONARDI

HOSAYN IBN MANSOUR AL-HALLAJ MARTIRE MISTICO DELL'ISLAM *

Il problema delle religioni non-cristiane si fa sempre più presente nelle preoccupazioni del teologo moderno (1). Vale la pena di richiamare oggi una delle figure più interessanti della spiritualità musulmana su cui non si è ancora soffermata l'attenzione dei teologi cattolici: il mistico musulmano Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj, martirizzato a Bagdad nel 922, del quale ricorre quest'anno il suo millecinquantesimo anniversario.

L'impero abbaside stava portando la civiltà araba al massimo del suo sviluppo. Bagdad era allora la ricca e animata capitale nella quale convergevano le varie correnti religiose e di pensiero di tutto il mondo musulmano.

Nel Fars iraniano, a Tur presso Madinat al Bayda, un centro allora fortemente arabizzato delle province orientali dell'impero abbasside, nel 858 dell'era cristiana (244 dell'egira) nacque Hosayn Ibn Mansour. Suo padre, che faceva probabilmente il cardatore (Hallaj) di lana, emigrava poco dopo la nascita di suo figlio, nella città di Wasit, completamente araba, sul Tigri, nel Tustar, nell'ambiente dei tessitori. Là il fanciullo finì per dimenticare la lingua persiana. La pia madre lo aveva votato a essere servitore dei « fugara », religiosi fattisi volontariamente poveri e lo aveva chiamato Hosayn, per porlo sotto la protezione del nipote del profeta Muhammad, Hosayn, il figlio martirizzato di Fatima.

Iniziato alla recita ed allo studio del Corano, a dodici anni era già diventato un « hafiz », cioè uno di quelli che sanno tutto il Corano a memoria. Ciò lo aiutò ad acquisire il gusto della riflessione sul testo sacro, che doveva condurlo alla ricerca del senso simbolico come mezzo per innal-

---

* Non pretendo dare una esauriente bibliografia, mi limito ai principali studi sul al-Hallaj del Massignon:

Al-Hallaj, *Kitab al Tawasin*, Paris 1913; Massignon, L. *Quattre textes inédites relatif a al-Hallaj*, Paris 1914; Massignon, L., *La passion d'al-Hosayn - Ibn - Mansour al Hallaj, martyr mystique de l'Islam, 2 vol.* Paris 1922. (Citerò: *Passion)*. Ricorre quest'anno il cinquantesimo anniversario dell'apparizione di questa opera fondamentale del Massignon, con la quale si è aperto in seno ad orientalisti cristiani una nuova via per l'apprezzamento dell'Islam, come religione. Le conseguenze di questo profondo contributo apportato dal Massignon nel campo degli studi islamici si sono viste persino nel secondo concilio Vaticano.

Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2 ed. Paris, 1954. - Hocein Mansur Hallaj, *Diwan*, traduit et presenté par L. Massignon, Paris 1955 (Citerò: *Diwan)*. Il secondo volume dell'*Opera Minora*, Beirout, Liban 1961, edito da Y. Moubarac contiene tutti gli articoli pubblicati su al-Hallaj in varie riviste. *Akhbar al-Hallaj* (testo arabo e traduzione francese) Paris, 1957.

Uno studio monografico in francese è stato fatto dal professor Arnaldez, *Hallaj et la religion de la Croix*, Paris 1966. Non mi risulta che esista in italiano qualche studio e presentazione del mistico martire.

Per la persona di L. Massignon rimando al mio: *Louis Massignon, orientalista cristiano*, Milano, 1971.

(1) Cfr. Rossano, P., *Fede e rivelazione nei non cristiani*, in *Studi Francescani*, 68 (1971), 337-349.

zarsi ad una preghiera costante verso Dio. A sedici anni abbandonò la famiglia riparando, come si usava allora, come servo presso lo «shaykh» Saul Ibn 'Abdallah al-Tustary (818/203 - 896/283) in Ahwaz.

Questi fu il primo maestro di mistica; egli apparteneva al gruppo teologico lontano dal razionalismo dei motaziliti, convinto della tradizione sunnita, non era incline al litteralismo sterile né alla esteriorità della casuistica esteriore. Nel rispetto del rito e della legge, egli aveva un profondo senso della vita spirituale, compresa quale vita di perfezione e di ricerca costante di Dio nella preghiera e nella contemplazione. Alla scuola di Sahl al-Tustary, il giovane Hosayn apprese la meditazione del testo canonico, che gli permetterà di trovarvi i germi reali di una mistica.

Il Corano dice che oltre i credenti ordinari, i quali servono Dio esteriormente secondo le prescrizioni legali, vi sono alcuni, ai quali viene comunicato interiormente qualcosa del mistero essenziale di Dio perché « piacciono a Dio ». Ed il Corano lascia intendere che coloro che desiderano gustare questo perfezionamento della fede debbono sottomettersi ad una certa disciplina di vita, impegnarsi ad una ginnastica interiore, per obbedire totalmente ai comandi divini allorché si faranno manifesti. Il Corano parla della assistenza dello Spirito di Dio ai profeti: assistenza esteriore ad Adamo, Mosè e Muhammad; assistenza interiore e santificante ad Abramo, Giobbe, e al-Khird (Elia?) e in un grado specialissimo a Gesù. Sotto l'influenza dello Spirito di Dio, la recita meditata del Corano (assunto coscientemente quale Parola stessa di Dio) e le pratiche rituali ed ascetiche comandate dalle esigenze del culto collettivo potranno sviluppare in anime elette un valore religioso nuovo e diventare così il punto di partenza per una vita interiore « sopra-coranica », indefinitamente perfettibile.

Dopo avere scelto questo suo primo maestro e direttore spirituale, bruscamente, dopo due anni, Hosayn lo abbandona, per andare a Basra, sotto la guida del «sufi» Amru al-Makki, verso il 867/262. Divenire «sufi» era come ritrovare quella primitiva comunità musulmana fondata a Medina dal profeta sotto forma di una fraternità spirituale. Nella preghiera in comune si voleva accedere « collettivamente » a Dio insieme, secondo l'esempio di Muhammad e degli altri profeti. Hosayn riceve così l'abito di sufi, e si unisce in matrimonio monogamo, con la figlia di Abu Ya'qub Aqta' Basri, un sufi di Jonayd. Questo matrimonio suscitò le reazioni del suo nuovo maestro al-Makki e Hosayn al-Hallaj decise di installarsi nel quartiere Tamim, di Basra, nel clan dei Banu Mujashi, di cui molti erano politicamente dalla parte dei ribelli zanj, particolarmente contaminati dall'eresia shi'ita estremista dei mukhammisa.

Questa circostanza di contatto sarà all'origine delle accuse di « rivoluzionario » e di cospiratore, che saranno fatte a Hosayn al-Hallaj. In famiglia (avrà quattro figli, tre maschi ed una femmina) egli conduce una vita ascetica fervente e sunnita. Il conflitto col suo antico direttore spirituale al-Makki e suo suocero va diventando sempre più acuto. Dietro consiglio di Jonayd, che era andato a consultare a Bagdad, si mette in cammino verso la Mecca per adempiere al suo dovere del pellegrinaggio. La partenza coincide anche con la repressione del movimento ribelle dei zani (schiavi neri sfruttati dagli arabi come sotto-proletariato). Al-Hallaj si era ormai convinto che il ristabilimento dell'unità della comunità islamica non poteva essere l'effetto della repressione violenta, ma invece il frutto delle

preghiere e dei sacrifici della vita ascetica. Convinto di questo, arrivato alla Mecca fa il voto di rimanere un anno in silenzio perpetuo e in digiuno all'ombra del santuario della Ka'ba, secondo l'esempio di Maria, madre di Gesù, riferito nel Corano.

Nella meditazione e contemplazione sente sempre più il distacco dal mondo ed il gusto della « parola di Dio »:

« La vita mondana mi ha accarrezzato / come se io ignorassi ciò che essa vale. / Iddio ci proibisce quanto essa ci offre di proibito, / ed io mi allontano anche da quello che essa offre di lecito. / Essa mi ha teso la sua mano destra / ed io l'ho respinta assieme alla sua mano sinistra. / Mi era sembrato che essa fosse nel bisogno, / per questo io le ho lasciato ogni suo bene » (2).

Alla Mecca, nella meditazione della Parola di Dio coranica egli sente l'esperienza religiosa di una unione sempre più intima e cosciente con Dio, sotto l'attrazione della grazia:

« Il Tuo Spirito si è mescolato al mio spirito, / come l'ambra si mescola al muschio odoroso. / Quando ti si tocca, mi si tocca: / Così io sono te, più la separazione! » (3).

Questo suo « gustare Iddio » attraverso la parola divina, suscita in lui una grande vocazione missionaria. Il torto dei sufi, secondo al-Hallaj, è quello di proibirsi di comunicare agli altri le loro esperienze, e di conservare per loro solo i segreti divini. Perciò, con grande scandalo dei sufi, ritornato dalla Mecca ad Ahwaz, inizia la sua predicazione in pubblico. Per parlare più liberamente lascia il suo abito di sufi; alcuni dei suoi ascoltatori divengono fedeli discepoli, mentre altri diverranno suoi nemici e aizzeranno le folle contro di lui.

Questo inizio di predicazione « missionaria » gli otterrà il nome di « Hallaj al-asrar », cardatore del più intimo segreto delle coscienze, ma al tempo stesso ogni sorte di sospetti, di odi e contrarietà. In tutto egli sa riconoscervi l'azione di Dio che lo purifica e l'unisce a sé. Ai suoi avversari egli risponde:

« Il "riunire la realtà a Dio è opera divina"; / ed il senso di questa espressione si è tenuti a coglierlo; / Io ho "riunito" l'Esistenza (di Dio) alla mia mancanza d'esistenza (al mio nulla) / ma il mio cuore non sente ammollirsi il suo indurimento. / Interrogatemi, la mia risposta sarà chiara. / La realtà divina distrugge gli abiti dei sufi / e annienta le nature, uccidendo i cinque (sensi), / e questo è difficile a comprendersi » (4).

La sofferenza è il mezzo di cui Dio si serve per svuotare l'essere di colui che egli ama al fine di riempirlo di sé:

« Quando Iddio prende un cuore, / Egli lo svuota di tutto ciò che non è Lui; / Quando Egli ama un suo servo, / Egli incita gli altri a perseguitarlo, / affinché questo servitore venga a stringersi tutto a Lui solo » (5).

Ai suoi ascoltatori «ulema», dottori-teologi, specialmente motaziliti, rimprovera la pretesa di conoscere Dio, senza sperimentarlo. Occorre trovare

(2) *Diwan*, p. 91; Arnaldez, p. 28.
(3) *Ibid.* p. 86; cfr. p. 93.
(4) *Ibid.* p. 84.
(5) *Akhbar al-Hallaj*, n. 14.

Iddio al fondo di se stesso entrando come « ostaggio » nelle varie denominazioni religiose, senza criticarle, perché soltanto Dio conosce i motivi secondo i quali uno nasce in una religione piuttosto che in un'altra:

« Io ho riflettuto sulle denominazioni confessionali, / tentando uno sforzo per comprenderle, / ed io le considero come un principio unico a ramificazioni numerose. / Non chiedere quindi ad un uomo di adottare tale denominazione confessionale, / perché questo lo allontanerebbe dal Principio fondamentale, / e, certamente, è questo Principio stesso che lui deve cercare, / lui in cui si rischiarano tutte le grandezze e tutti i significati; / l'uomo allora comprenderà » (6).

« Pretendere conoscerlo, è ignoranza! / Persistere a servirlo, è mancanza di rispetto; / Interdirsi di combatterlo, è follia; / lasciarsi addormentare nella sua pace, è stoltezza » (7).

« Non lasciarti sorprendere da Dio, / e pertanto non disperare mai di lui; / non desiderare il suo amore, / e pertanto non rassegnarti a non amarlo; / non cercare per niente di affermarLo, / ma non cedere alla tentazione di negarlo (quando egli sparisce); / e soprattutto guardati dal proclamare (da te) la sua unità » (8).

Per dei teologi tendenti all'esaltazione della ragione, come erano appunto i motaziliti, queste parole potevano apparire sconcertanti e paradossali. La visione che al-Hallaj si fa delle diverse denominazioni religiose è, sotto certi aspetti, « ecumenica »; vi è in ognuna, in buona fede, l'aspirazione a servire Iddio; e tutte gli appaiono come un albero a molteplici rami, ma la cui radice è unica, Iddio stesso. La diversità delle comunità religiose rientra nel piano di Dio, qualora le si considerino alla luce della sua misericordia, che ovunque ha lasciato le sue impronte.

A coloro che si immaginavano che Dio fosse al termine del loro ragionamento rimproverava che il pretendere di conoscere Dio è ignorare che Dio resta sempre nel suo mistero; credere di servirlo per proprio merito, è mancanza di rispetto, poiché servirlo è rispondere alla sua chiamata. La ricerca di Dio è frutto dell'azione misericordiosa divina che è presente nel nostro sforzo. La stessa professione di fede, alla quale è tenuto ogni musulmano, è un dono di Dio.

Quando egli ritornò dal suo primo pellegrinaggio della Mecca, Bagdad stava risorgendo dai disastri della grande inondazione (883/270) ed il califfo al-Mu'tadit vi aveva ristabilita la sede del califfato. La grande metropoli stava ritrovando il suo ruolo di centro spirituale e culturale dell'Islam. Le antiche passioni non si erano però calmate nella sua popolazione e non fu sempre facile, in mezzo alle divisioni interne e alla rivolta degli zanj, ristabilire tutta l'autorità califfale. Le diverse misure che il califfo dovette prendere sia contro gli hanbaliti e contro i teologi speculativi o partigiani dei mutaziliti mostrano bene che l'equilibrio non era facile a ristabilirsi tra le due tendenze che si dividevano i favori degli ambienti di Bagdad. A tutto questo si aggiungeva il problema degli shi'iti (che in alcune regioni del califfato, lontane dalla capitale, si faceva sempre più acuto) ed il pericolo dei qarmati, i quali si erano rivoltati in Kufa.

Al-Hallaj, che ormai aveva rotto anche col suo nuovo maestro Jonayd, resterà tuttavia forgiato dal misticismo rigido ed assoluto, di cui per venti

(6) *Diwan*, p. 97.
(7) *Akhbar*, 14.
(8) *Ibidem*, 46.

anni aveva subito l'influenza. Un certo successo nel suo apostolato lo spinse ad intraprendere la missione anche nel mondo dei pagani. Spende così gli anni dal 899 al 902 a portare il suo messaggio religioso nel Khurasan e nel Fars, sia alle colonie arabe dell'Iran orientale musulmano sia a dei gentili-pagani. Predica nelle città in mezzo ai mercati, nei conventi. Ritorna a Ahwaz e, grazie alla protezione del segretario di stato Hamad Qunna'i, viene con i suoi a stabilirsi in Bagdad, trasportando da Tustar nella capitale califfale la tecnica artigianale dei tessitori.

SECONDO E TERZO PELLEGRINAGGIO ALLA MECCA

Nel 903/291 insieme a quattrocento suoi fedeli discepoli parte da Bagdad per un secondo pellegrinaggio alla Mecca attraversando Basra. Suo figlio Hamd racconta nella breve biografia che ci ha lasciato di suo padre: « Egli andò una seconda volta alla Mecca, vestito di un abito rappezzato con toppe di diversi colori. Una grande folla partì da Basra per accompagnarlo nel suo pellegrinaggio. E Abu Ya'qub al-Nahrajuri fu preso da gelosia e sparse contro di lui l'accusa che si sa » (9). Così questo suo antico amico ed altri sufi l'accusarono non più di ciarlatanismo, ma anche di sortilegi magici, di magia bianca e di patto con i «ginn» (folletti demoniaci). Tutte queste accuse ritorneranno poi durante i suoi processi canonici negli ultimi anni della sua vita.

Nel viaggio di ritorno, dopo il pellegrinaggio alla Mecca, al-Hallaj volle recarsi in pellegrinaggio anche alla città santa, « al-Quds », Gerusalemme, la quale resta la tappa del terzo pellegrinaggio musulmano, insieme con Hebron, la tomba di Abramo. A Gerusalemme egli entrò nella basilica del Santo Sepolcro il sabato santo mentre i monaci greci stavano facendo la cerimonia del fuoco sacro. Allorché al-Hallaj innalzò il dito indice per fare la professione dell'umiltà di Dio, dalla cima del suo dito uscì una fiamma di fuoco che andò ad illuminare tutti i ceri e candele della basilica. Il miracolo meravigliò tutti i monaci e i cristiani che assistevano alle cerimonie sacre.

Rientra a Basra e dopo un anno di soggiorno a Bagdad disse ad uno dei suoi discepoli, secondo quanto ci attesta lo stesso suo figlio:

« Prendi cura di mio figlio Hamd sino a che io ritorni, perché io debbo penetrare nei paesi dell'idolatria, per chiamare gli abitanti al vero Dio, affinché sia lodato ed esaltato anche in mezzo a loro! ». Egli partì — continua suo figlio — « ed io ricevei sue notizie: andò sino in India, poi ripassò una seconda volta nel Khurasan, entrò nel Mawara al Nahr e nel Turkistan, sino a raggiungere il paese di Ma Sin (la Grande Cina). Egli invitava i popoli a credere in Dio, e compose per loro degli scritti, che io mai ho avuto tra le mani. Io so soltanto che dopo il suo ritorno, le lettere che gli pervenivano dall'India lo soprannominavano "l'Intercessore", quelle del paese di Ma-Sin e di Turkistan "il Previdente", quelle del Khurasan "il Chiaroveggente", quelle di Fars "Abu 'Abdallah l'asceta", quelle del Khuzistan "lo shaykh Cardatore delle coscienze". A Bagdad vi era un gruppo di persone che lo chiamavano "l'Estasiato", ed un altro gruppo a Basra lo chiamava "il Raggiante », e le storie intorno a lui si moltiplicarono dopo il suo ritorno da questo viaggio » (10).

(9) *Passion*, p. 4.
(10) *Ibidem*, p. 4.

Questo grande viaggio missionario lo aveva portato al di là del mondo musulmano, presso gli infedeli: manichei e buddisti del Turkestan. Vi giunse per via mare alle foci dell'Indus che risalì sino a Multan nel Qashmir, sino alle porte della Cina. L'animo suo pieno di amore di Dio lo spinge ad andare al di là della comunità musulmana, per portare il nome di Dio ai confini della terra, preoccupandosi della sorte di tutta l'umanità. Dopo un anno di predicazione missionaria (905/293) ritorna a Bagdad, che aveva ancora una volta subito una grave inondazione. Sempre più egli incentra tutta la sua predicazione ed il suo lavoro interiore sul « desiderio di Dio ».

« Poi partì nuovamente — scrive suo figlio — fece per la terza volta il pellegrinaggio alla Mecca, e vi rimase due anni in visita pia. Rientrò allora molto cambiato da quello che era stato prima » (11).

Due anni di soggiorno alla Mecca! Hamd, il figlio, ha voluto notare che al ritorno dal pellegrinaggio suo padre era « molto cambiato ». Questo cambiamento è molto importante nello sviluppo della sua santità interiore. « Le esperienze mistiche della sua vita interiore — scrive Massignon — hanno condotto al-Hallaj a selezionare, tra le tradizioni della Sunna, quelle che più particolarmente riguardano la vita di rinuncia e di umiltà fervorosa; una fede traboccante lo ha spinto a predicare in pubblico sia ai suoi fratelli musulmani che agli stessi idoltri, presso i grandi come presso i semplici, quelle regole di vita che egli aveva sperimentate buone per lui. Ma fino a qui, la sua personalità non si distacca completamente dalla figura degli altri tradizionalisti a tendenza mistica; il suo modo di comportarsi indipendente non è un caso isolato, l'uso stesso che egli fa dei concetti della logica greca si riscontra presso due altri mistici: al-Tirmidhi (898/285) e al-Kharraz (899/286). Una cosa, forse, comincia a distinguerlo nettamente dagli altri; il numero inverosimile di gente che ricorre a lui come ad un salvatore, che gli scrive delle lettere nelle quali lo designa come " colui che soccorre", " colui che nutrisce", " colui che sa discernere „ " colui che è rapito in Dio". E parallelamente a questo movimento di profonda simpatia, si parla di numerosi miracoli che gli si attribuiscono » (12).

In questo terzo pellegrinaggio al-Hallaj, come mai prima ha sperimentato la « sete di un al-di-là dell'esilio » (Gardet) ed è penetrato nel significato spirituale più profondo dell'aspetto essenziale del pellegrinaggio, il quale è uno dei cinque doveri di ogni musulmano. Il profeta Muhammad nella cerimonia dell'Arafat, il memoriale del sacrificio di Abramo, aveva messo in rilievo il valore salvifico per la comunità musulmana, dell'invocazione del perdono dei peccati. Per al-Hallaj, l'invocazione del perdono assume un carattere universale, va al di là dell'Islam, per la santificazione di tutti gli uomini. Mediante un'esperienza religiosa estatica, al-Hallaj ha compreso che il nostro ardente desiderio di Dio deve poter distruggere mentalmente in noi l'immagine del tempio, per trovare Colui che ha santificato il tempio; deve distruggere il tempo del nostro corpo per permetterci di raggiungere Colui che è venuto a parlare agli uomini. Quando al momento del « Waqfa » tutta la massa dei pellegrini grida sul monte il grido rituale: « Eccomi a te, eccomi a te... *Labbayka, Labbayka!* » si chiamano i nomi dei cari, vivi e morti, che si vogliono perdonati da Dio. Al-Hallaj

(11) *Ibidem*, p. 4-5.
(12) *Ibidem*, p. 113-114.

chiede a Dio di annientarsi maggiormente, affinché Dio solo si lodi e si ringrazi da sé attraverso le labbra di al-Hallaj. Egli sente allora che Dio gli chiederà il sacrificio della sua vita per la salvezza della comunità musulmana. In questa occasione egli ha interiorizzato completamente tutto il rito del pellegrinaggio; non importerà più andare ancora alla Mecca per visitare il tempio perché Iddio ha ormai preso completo possesso del suo essere:

« O tu che mi biasimi perché io lo amo, come mi rendi fastidio! / Se tu vedessi Chi io vedo, tu non mi biasimeresti più. / La gente fa il pellegrinaggio, / ma io vado in pellegrinaggio (spirituale) verso il mio Ospite Amato! / Se essi offrono in sacrificio degli agnelli, / io, io offro il mio cuore ed il mio sangue! / Alcuni fanno la processione intorno al tempio, / senza esservi corporalmente (alla Mecca), / perché e in Dio che essi processionano, / ed Egli li ha dispensati dell'Haram! » (13).

Ormai egli diventerà l'offerta viva e sofferente per tutta la sua comunità annientandosi sempre più nell'infuocato amore di Dio. Il mistico hallagiano, Fakhr Farisi, il direttore spirituale di Melek el Kamel, che dissuase di accettare l'ordalia offerta da san Francesco d'Assisi a Damietta (14) vede al-Hallaj come « il santo, immobilizzato dalla sua funzione di osservanza, il quale resta ritto, innalzato nel mondo superiore della testimonianza di Dio, dall'inizio della sua vita sino alla fine, preso da una parte dall'adempimento dei doveri rituali tradizionali che vuole compiere, e dall'altra dal dovere superiore di rispondere all'attrattiva che lo trascina, il desiderio di unione con Dio ». Queste parole sono come il commento all'effusione estatica del grido di al-Hallaj alla Mecca: *« Labbayka, Labbayka »:*

« Eccomi a te, eccome a te, o mio segreto, o mia fiducia! / Eccomi a te, eccomi a te, o mia fine, e mio senso. / Io ti chiamo,... No! sei tu che mi chiami a te! / Come avrei io potuto invocarti: "Sei tu" (Corano 1, 4), / se tu non mi avessi suggerito: "Sono io"? / O essenza dell'essenza della mia esistenza, / o termine del mio disegno, o tu mia elocuzione, / e mie declamazioni, e miei balbuziamenti! / O tutto del mio tutto, o mia vista, o mio udito, / O mia totalità, mia composizione e mie parti! / O tutto del mio tutto! / Ma il tutto di un tutto è un enigma, ed è il tutto del mio tutto che io rendo oscuro / cercando di esprimerlo! / O tu in cui si era sospeso il mio spirito, già moribondo d'estasi. / Ecco che tu sei diventato il suo pegno nella mia estrema povertà! / Io piango la mia pena, separato dalla patria, per obbedienza, / ed i miei nemici prendono parte alle mie lamentazioni. / Mi avvicino io, malgrado che il mio timore mi allontani, e io tremo di un desiderio che sta nel fondo delle mie viscere. / Cosa farò io, con questo amante del quale sono innamorato, / o mio Signore! / La mia malattia ha ormai stancati i miei medici. / Mi dicono: "Guariscitene, mediante lui!" / Ma io dico: "Ci si guarisce da un male per mezzo del male?" / Il mio amore per il mio Signore, mi ha minato e consunto; / come potrò io lagnarmi del mio Signore al mio Signore? / ..... / Come un naufrago, i cui diti soltanto affiorano / per chiamare in aiuto, nell'immenso mare! / Nessuno sa cosa mi è capitato, / se non Colui che si è installato nel mio cuore. / Costui sa bene quale male mi ha colpito, / e dalla sua volontà dipende che io muoia o io riviva! / O suprema richiesta e speranza o mio ospite, / o vita del mio spirito, o mia fede e mia credità quaggiù! / Dimmi: "Io ti ho riscattato" o mio udito, o mia vista! / Fino a quanto tanta attesa, nel mio allontanamento, sì lontano? / Sebbene tu ti nasconda ai miei occhi nell'invisibile, / il mio cuore osserva il tuo sorgere, nella distanza, da lontano » (15).

(13) *Diwan*, p. 98.
(14) Basetti-Sani, *Per un Dialogo cristiano-musulmano*, Milano 1969, pp. 379-395.
(15) *Diwan*, p. 4-5.

Sino dalla Mecca, intrepidamente, ora maggiormente espone, senza reticenze questo suo gusto sperimentale della presenza di Dio in sé. All'ombra del tempio della Ka'ba egli esclama:

« O Guida degli erranti, Re glorioso, io Ti so trascendente, / al di sopra di tutti i concetti di coloro che Ti concepiscono! / O mio Dio! Tu mi sai impotente ad offrirTi il ringraziamento che Tu esigi. / Vieni allora in me stesso a ringraziarTi da Te stesso! / Ecco il vero ringraziamento! Non ve ne può essere un altro » (16).

Dopo due anni di soggiorno nella capitale religiosa dell'Islam, la Mecca, al-Hallaj, rientrato a Bagdad, non resiste all'intimo impulso di comunicare il suo stato d'unione a tutti, tutti invitando all'amore di Dio. Nel frattempo nel 907 era stato condannato dopo un processo religioso un altro mistico dell'amore di Dio, al-Nuri. La pretesa di invitare tutti i credenti all'unione con Dio urtava profondamente i più puri tradizionalisti. « Al termine della santità, egli insegna, al momento della consumazione dell'unione divina, il santo è più del profeta che è incaricato di una missione esterna da compiere, fare cioè osservare una legge; il santo invece, avendo unito perfettamente la sua volontà a quella di Dio, si trova in tutto e per tutto a interpretare direttamente la volontà essenziale di Dio, a partecipare alla natura divina, trasformato in Dio » (17).

Simili idee scuotevano troppo le prevenzioni teologiche, urtavano troppo le ambizioni e le suscettibilità umane coperte da pretesti religiosi, e suscitarono ben presto una violenta reazione.

L'OFFERTA PUBBLICA DELLA SUA VITA E LE REAZIONI CONTRO LA SUA DOTTRINA

Il figlio Hamd riferisce che, rientrato a Bagdad, « egli si mise a predicare in pubblico una dottrina che io non conoscevo che a metà. Alla fine, Muhammad Ibn Dawud si levò contro di lui insieme a tutto un gruppo di canonisti; essi condannarono la sua attitudine » (18).

Al-Hallaj rimane sempre più incompreso dai grandi teologi e canonisti di Bagdad; si è fatto in casa sua la riproduzione in piccolo del santuario della Ka'ba, e la notte si inoltra nel cimitero per pregare sulle tombe, meditando la morte e la resurrezione. I suoi sermoni nella pubblica piazza, nei mercati, lo rendono sospetto « rivoluzionario politico ».

Un giorno nella moschea principale agli grida a tutti gli astanti:

« Uccidetemi allora, o miei fratelli amici, / è dalla mia uccisione che è la mia Vita! / La mia morte, è di sopravvivere, e la mia Vita, è di morire! / Io sento che l'abolizione del mio essere / è il più nobile dono che mi si faccia, / e il lasciarmi vivere, quale ora sono, il peggiore dei torti. / La mia vita ha disgustato l'anima mia, in mezzo a queste cadenti rovine. / Uccidetemi, quindi, e bruciatemi, in queste ossa distruggibili. / Poi, quando voi passerete vicino ai

(16) *Passion*, p. 116.
(17) *Ibidem*, p. 115-116.
(18) *Ibidem*, p. 5.

miei resti, / tra le tombe abbandonate, voi troverete il segreto del mio Amico, / nelle pieghe delle anime dei sopravvissuti. / ..... / Riunite allora tutte le mie parcelle, prelevandole / dai corpi cristallini, dall'aria, dal fuoco e dall'acqua pura, / seminate tutto in una terra non irrigata, poi irrigatela... / facendo circolare delle coppe che le serventi versano, / e con dei ruscelli che scorrono... / allora sette giorni dopo, germoglierà una pianta perfetta » (19).

Questa pubblica offerta della propria vita poteva essere per alcuni ascoltatori una provocazione, per altri un segno di deliramento, mentre soltanto pochissimi avrebbero potuto penetrarne tutto il profondo significato profetico e salvifico. Questo testo deve leggersi e comprendersi nello sfondo della figura misteriosa di Gesù Cristo. Va sempre più delineandosi nella vita di al-Hallaj una conformità interiore e sorprendentemente esteriore con la passione e morte di Cristo. Si sa l'irradiamento e l'attrazione che la figura « coranica » di Gesù suscitava negli ambienti del sufismo, partendo dalla meditazione dei testi del Corano dove si parla di Gesù e di Maria, sua madre. Da questi germi del Verbo, che la munificenza di Dio ha voluto lasciare nel Corano, al-Hallaj, aiutato dall'esempio dello sforzo progressivo di alcuni suoi predecessori mistici, si è avvicinato sempre più alla figura di Gesù. Da Jonayd egli aveva appresa « la scienza del soffrire »; e sapeva che l'amore di Dio è un fuoco divoratore il quale non lascia sussistere niente dell'amor proprio. A questa fiamma esigente egli vuole abbandonarsi completamente, sino all'annientamento totale nella morte, quando l'unione con Dio sarà permanente. Nel fondo del suo spirito si svolgeva una profonda lotta. Da una parte la sua dedizione alla comunità musulmana lo spingeva a gridare la sua decisione di diventare « anatema » per tutti i suoi fratelli; mentre d'altra parte non poteva impedire la voce dell'amato, dell'unico che riempiva il suo cuore e lo spingeva a proclamare e testimoniare le esigenze dell'amore. Conosceva il suo dovere di obbedire alla legge esterna coranica, accettando anche le sanzioni che, per l'obbedienza all'azione dello Spirito di proclamare le esigenze dell'amore di Dio, egli avrebbe dovuto subire da parte dell'autorità canonica della sua comunità. In questa interna lotta egli sapeva di soffrire il primo sacrificio di se stesso come una riparazione per tutte le infedeltà del mondo musulmano. In questo stato d'animo, egli suppone profeticamente l'eventualità del supplizio che lo attende. Nella persuasione del valore della sofferenza, secondo la sua dottrina, per raggiungere la santità nell'imitazione delle sofferenze di Gesù Cristo, egli esprime pubblicamente il suo desiderio di essere ucciso, immolato in sacrificio, come vittima legale, in nome della legge stessa islamica, e come prova decisiva del suo amore per i propri fratelli.

Egli può gridare pubblicamente che la sua morte è veramente sorgente di vita; e la sua vita per la comunità musulmana è offrirsi alla morte. Più tardi le generazioni musulmane che passeranno dinanzi al ricordo di questa morte comprenderanno il perché di questa sua generosa offerta.

In questa pubblica dichiarazione nella moschea, al-Hallaj aveva pure dichiarato la sua conformità col patriarca Abramo, il cui sacrificio era ricordato nel pellegrinaggio alla Mecca, nel momento della cerimonia dell'Arafat: « Io sono un patriarca del più alto rango, poi mi sono fatto piccolo fanciullo... ». E riprendendo una formula cara agli ambienti sci'iti che

(19) *Diwan*, p. 27-27. Cfr. Basetti-Sani, *Gesù nel Corano*, in *Renovatio*, 1969, n. 3

chiamavano Fatima, la figlia preferita del profeta Muhammad: *Umm abiha* (« la Madre di suo padre »), egli, che si chiama Hosayn e si sente come il figlio di Fatima, madre del martire Hosayn, proclamerà: «Mia madre ha partorito suo padre... e le sue figlie che io avevo generato sono diventate mie sorelle, senza che questo sia arrivato né nell'ordine di tempo, né per il fatto di adulteri » (20).

Alle reminiscenze coraniche della terra arida irrigata dalle coppe che delle creature femminee versano agli invitati, e dei ruscelli correnti, si aggiunse l'allusione alla croce: « una pianta perfetta germoglierà ».

Questa sofferenza di Cristo sulla croce e nella sua passione si delinea sempre più chiara dinanzi ad al-Hallaj. Occorre ritrovare tutte le allusioni alla « coppa della sofferenza » che Gesù ha bevuto, nella quartina, che la tradizione vuole fosse uscita dalla bocca di al-Hallaj, danzando in estasi di giubilo, andando al supplizio:

« Colui il quale mi ha invitato al convivio, / e che non può passare per offendermi, / mi ha fatto bere alla coppa alla quale Egli ha bevuto: / tale un ospite trattante un convitato. / Dopo che la coppa aveva circolato (fra i commensali), / egli fece apportare il cubo (del supplizio) e la spada. / Così avviene a chi beve il vino, / col dragone (zodiacale), in estate » (21).

La « conformità alla passione e morte di Gesù in al-Hallaj, deve essere considerata come il più grande dono che Dio abbia fatto alla comunità islamica. Egli infatti, seguendo alcuni suoi predecessori sufi, considerò sempre il supremo tipo di unione con Dio, sia nella visione beatifica, sia nell'unione mistica, quello realizzatosi nell'umanità di Gesù. Questa unione di Gesù con Dio, descritta come la più sublime e realizzabile da parte di una creatura, non sembra che fosse mai agli occhi di al-Hallaj — secondo Massignon, — una « unione ipostatica » (22). Essa è quella che in un certo senso il Corano attribuisce a Gesù, mediante l'unione al *kun* o *fiat* divino, ottenuta mediante una adesione sempre più perfetta e fervente dell'intelligenza ai comandamenti di Dio e della volontà che la ama .

Il risultato di questa completa adesione alla volontà di Dio, è la discesa nell'anima del mistico dello Spirito divino, che rende ciascuno degli atti di quest'uomo, atti divini veramente (23).

Gradatamente egli esprimeva questa presenza divina, la quale ha trans-umanizzato tutto il suo essere in uno stato di divinizzazione; e nell'estasi egli grida:

« Ah! ma che sono forse io, o sei tu? Questo farebbe due dei! Lungi da me, lungi dal mio pensiero d'affermare « due »! / Nel mio fondo del mio niente vi è una Tua Identità, per sempre, / e il mio tutto, al di là di tutte le cose, / si equivoca di un duplice volto. / Dove è allora la tua essenza, fuori di me, perché io vi veda chiaro? / Ma di già la mia essenza si rischiara, / al punto di non avere più alcun luogo. / Dove allora ritrovare il Tuo volto, oggetto dalla mia duplice attrazione, / al nadir del mio cuore, o al nadir del mio

(20) *Ibidem*, p. 27.

(21) *Ibidem*, p. 81; *Passion*, p. 8. Io preferisco la traduzione data in *Passion*, p. 9; *avec le Lion*, invece che « il Dragone » (Lione di Giuda?).

(22) *Passion*, p. 515.

(23) *Ibidem*, p. 520-521.

occhio? / Tra me e Te, vi è un "sono io" che mi tormenta, / ah! togli col Tuo "sono io", il mio "sono io" / fuori di mezzo a noi due » (24).

L'affermazione dell'unità non è qui quella dell'io personale; è un Dio che si perde colui che l'ama svisceratamente augurandosi di essere liberato dal proprio « io ». « Certe sentenze, più esagerate, — scrive Massignon — tentano di cogliere e di situare, non senza retrospezione, la commozione stessa del "tocco divino", quello che essi chamavano lo *"shath"* nel decentramento mentale del soggetto, di registrare lo scambio dell' "io" umano coll' "io" divino » (25).

« O tu che poni delle domande sulla nostra avventura; / se tu ci avessi veduti, tu non ci differenziavi più: / io sono divenuto colui che io amo, / e Colui che io amo è divenuto me; / Noi siamo due spiriti, infusi in un (solo) corpo / per noi, da che noi siamo in mutua familiarità; / la gente mette la nostra leggenda in proverbio / Quando tu mi hai veduto, tu l'hai veduto, / e quando tu l'hai veduto, tu ci hai veduti, / il suo Spirito è mio spirito, e il mio spirito il suo spirito; / Noi siamo due spiriti viventi in un (solo) corpo » (26).

Divulgare pubblicamente queste esperienze era esporsi alla condanna, come blasfemo ed eretico. Per di più già circolavano anche fuori della cerchia dei discepoli fedeli, alcuni scritti di al-Hallaj di carattere teologico, concernenti argomenti considerati molto delicati: quali la predestinazione di Muhammad ed il carattere incompiuto della sua missione profetica.

RETROSCENA E PREPARATIVI PER AVVIARE LA CONDANNA

« In fine, Muhammad Ibn Dawud si levò contro di lui, con tutto un gruppo di giureconsulti; essi condannarono la sua attitudine. Poi sopraggiunsero le discussioni tra lui e 'Ali Ibn 'Isa a causa di Nasr al-Qoshuri. Poi tra lui e al-Shibli ed altri " shaykh sufis". Gli uni dicevano: E' uno stregone. Altri: E' un pazzo. Altri: Egli compie miracoli, ed è esaudito nella preghiera. Le lingue parlarono di questo caso fino al momento in cui il sultano lo fece arrestare e imprigionare » (27).

Hamd, il figlio, presenta oggettivamente i fatti che portarono all'arresto di suo padre. Infatti, il giurista sunnita zahirita, Muhammad Ibn Dawud facente allora la funzione di assessore al tribunale del grande cadi di Bagdad (verso 909/297 - 910/298) denunciò al-Hallaj alla corte, chiedendone la condanna a morte. Le posizioni teologiche di questo giurista erano incompatibili con le dottrine di al-Hallaj, il quale pretendeva una unione mistica consumata in Dio. Non ostante le numerose amicizie di cui al-Hallaj godeva alla corte del califfo e fra molti notabili di Bagdad, Ibn Dawud dichiarò, attaccando violentemente il prevenuto, che « era lecito versare il suo sangue e metterlo a morte ». Fu dato ordine di arrestare al-Hallaj, il quale, insieme al suo cognato Karnaba'i, fugge e si nasconde a Susa nel Ahwaz, vicino alla tomba del profeta Daniele.

(24) *Diwan*, p. 103-104.
(25) *« Les modes de stylisation litteraire »*, in *Opera Minora*, t. 2, p. 373.
(26) *Diwan*, p. 108-109; *« Notion de l'essentiel désir*, in *Opera Min.*, t. 2, p. 239.
(27) *Passion*, p. 5.

La predicazione del grande mistico aveva scosso certi ambienti religiosi infondendo un vivo desiderio di riforma morale della comunità musulmana. Era riuscito a persuadere molti della necessità ed efficacia sociale della preghiera e dei consigli dei santi, degli «abdal», pilastri spirituali che con la loro santità sostengono il mondo! Molti di questi pii musulmani vedevano in al-Hallaj stesso il capo invisibile ed ispirato della nuova comunità islamica riformata, poiché non aveva mancato di formulare precise norme in alcuni suoi opuscoli consacrati alla politica ed ai doveri di un vizir. Molti aspiranti alla realizzazione della riforma morale desideravano un governo sinceramente musulmano, dei ministri i quali rendessero realmente la giustizia, specialmente in materia fiscale e canonica; un califfo cosciente dei suoi doveri verso Dio e verso tutta la comunità musulmana. Tutte queste aspirazioni portarono alla rivolta dei ben pensanti, col colpo di stato che mise sul trono califfale, per un solo giorno, Ibn al-Mu'tazz. Ma immediatamente il califfo bambino Muqtadir viene ristabilito, con un nuovo vizir Ibn al-Furat, che persegue gli hallagiani. Ma al-Hallaj è ormai in salvo.

Dopo tre anni di ricerche poliziesche al-Hallaj viene arrestato e ricondotto a Bagdad. Egli ormai ha 55 anni, e subisce un primo processo nel 913/301. L'influenza di alcuni ammiratori di al-Hallaj nella corte califfale, in particolare del nuovo vizir Ibn 'Isa e di suo cugino Hamd Qunna'i, riuscì a far sospendere il processo e a far liberare i discepoli. Essi si richiamarono alla sentenza del canonista shafi'ita Ibn Surayi, il quale aveva sostenuto che l'ispirazione mistica di al-Hallaj era al di là della competenza dei tribunali canonici. Soltanto per l'insistenza di potenti nemici si credette opportuno sospendere al palo per tre giorni al-Hallaj, con la motivazione della condanna: « agente qarmata ».

Durante otto anni fu mantenuto in un certo stato d'arresto. Internato al palazzo del califfo, gli si permetteva la comunicazione con i suoi discepoli e la predicazione ai detenuti di diritto comune. In seguito ad una guarigione operata al sultano, la gelosia dei suoi avversari, specialmente mutaziliti, fa circolare degli scritti calunniosi denuncianti il ciarlatanismo del mistico.

Tornato nella carica di vizir Ibn al-Furat, questa volta egli non osa riaprire ancora il processo, a causa della stima e venerazione che la regina madre porta ad al-Hallaj. Ma intanto si facevano sempre più insistenti le accuse; si analizzavano tutte le azioni e parole vere o supposte. Così si giunse a ordire tutta una messa in scena per dare al processo tutte le garanzie di serena giustizia. Il prevenuto venne presentato come un ciarlatano, uno scroccone. Tali accuse non furono ritenute vere, ma calunniose. Si credé indicarlo come rivoltoso politico; di avere partecipato al movimento sociale e politico dei qarmati, una specie di massoneria, universalista in religione, che interpretava la rivelazione coranica razionalisticamente e da un punto di vista filosofico. Anche se al-Hallaj avesse favorito ad un dato momento la politica dei qarmati, questo non significava che egli accettasse le loro posizioni dottrinali in contrasto con la dottrina ortodossa. Non ostante l'insistenza dell'accusa i giudici non ne tennero molto conto.

I prodigi o miracoli che gli si attribuivano vengono giudicati come magia bianca, imparata durante il suo soggiorno in India. Egli farebbe dei prodigi come quelli dei fachiri indiani, col concorso dei « ginn » e con la

convinzione personale che è Dio che compie simili prodigi attraverso la sua persona. Quello che lo rendeva sospetto era che facesse i miracoli in pubblico per confermare la sua dottrina. Era questo un delitto che i tradizionalisti, anche sufi, non potevano perdonargli.

LA RIPRESA DEL PROCESSO E LA CONDANNA A MORTE

Nel 919/306 Bagdad è ancora teatro di rivolte popolari contro la fiscalità dello stato; altrove l'impero abbasida vede minacciate le sue frontiere: in Egitto bisogna fermare la pressione dei fatimiti d'occidente, in Iran i deilemiti stanno in agguato. Entra in scena come vizir il militare Hamid, che già aveva saputo scovare al-Hallaj nel suo rifugio di Susa e lo aveva ricondotto a Bagdad nel 911/299. Ora è in condizione di riprendere la sua rivincita, riaprendo il processo di al-Hallaj. Per le vie di Bagdad si dimostra contro Hamid, si prega per la salvezza di al-Hallaj, dietro suggerimento di un discepolo Ibn 'Àta, il quale immediatamente viene tradotto in tribunale. Coraggiosamente, Ibn 'Ata dichiara di non riconoscere pubblicamente al cinico Hamid il diritto di giudicare la condotta di uomini virtuosi e fedeli, venerati quale al-Hallaj, del quale approva pubblicamente la dottrina e la professione di fede. Malmenato e torturato, Ibn 'Ata, resta ucciso sotto i colpi; mentre Hamid organizza d'accordo col qadi Abu 'Umar Hammadi il modo di mettere a morte l'odiato maestro mistico.

Un motivo specifico di bestemmia viene tratto da una lettera di al-Hallaj a Shakir dove si diceva: « Distruggi la Ka'ba (del tuo corpo) per ricostruirla (spiritualmente) vivente e pregante in mezzo agli angioli ». Una simile accusa era fatta contro Gesù che aveva alluso al suo corpo come al tempio (cfr. Mt. XXVI, 61). Questa espressione insieme alla dottrina della sostituzione votiva dell'Hajj, o pellegrinaggio, era considerata dagli avversari un indizio di legame con i ribelli qarmati, i quali volevano distruggere la Ka'ba della Mecca. Si accusava al-Hallaj di dichiararsi superiore al profeta Muhammad, sia mediante la qualifica di taumaturgo che fa i miracoli sia mediante quella di « rivelatore-estatico », proclamante una nuova dottrina. L'ortodossia sunnita non poteva ammettere l'esistenza di pubblici miracoli, poiché l'ultimo « miracolo pubblico » era la rivelazione del Corano. Al rigore si poteva ammettere il « miracolo privato », che però non si avrebbe dovuto divulgare, essendo un segreto dell'Onnipotente, e poteva rendere vana l'autorità profetica (28). Presentandosi quale taumaturgo al-Hallaj, secondo i suoi avversari, si metteva al di sopra dell'autorità dottrinale del profeta e vantava una nuova dottrina, garantitagli direttamente da Dio. Secondo i canonisti, suoi giudici, egli si era arrogato il diritto divino dell'iman, solo competente per organizzare la pubblica predicazione e legiferare in materia di culto. Lo si accusava di credere in una sua unione con Dio trascendente che nessun mortale poteva pretendere, fosse l'iman o il profeta; e di considerarsi al disopra di qualsiasi autorità spirituale o temporale.

(28) *Ibidem, p.* 137-138.

L'aspetto più scandaloso dell'insegnamento di al-Hallaj, dinanzi alla coscienza dei dottori della legge, era quello di liberarsi in qualche modo dell'osservanza esterna della legge. Egli rimproverava il legalismo vuoto dello spirito autenticamente religioso. Egli stesso, sinceramente tradizionalista e profondamente « musulmano », rimproverara ai « legalisti » di preoccuparsi soltanto della stretta osservanza rituale letteralista. A lui si rimproverava per contro di liberarsi dalle osservanze legali e di rovinarne, agli occhi dei fedeli, il carattere obbligatorio. L'accusa era che egli intendeva diminuire il valore dei cinque atti legali che ogni musulmano deve compiere: la professione di fede, la preghiera canonica, l'elemosina prescritta, il digiuno di Ramadan e soprattutto il pellegrinaggio alla Mecca.

La professione di fede, o « shahada », è il primo dovere del musulmano; e al-Hallaj proibiva ai suoi discepoli di « perdere il loro tempo a recitare o meditare superstiziosamente la shahada, formula imperfetta in se stessa, che Dio soltanto, mediante una sua grazia illuminatrice, può farci articolare nel nostro interno, per farci prendere coscienza del mistero della sua unità, nell'operazione stessa del suo atto, facendosi prima di tutto negare nel nostro cuore il nostro io, per affermarsi poi lui-stesso con la sua presenza. L'estasi ci mostra inoltre che la *shahada* non è che un velo...; cade, insieme alla legge, quando viene la grazia che consuma l'unione» (29).

Massignon ha notato giustamente che la primitiva comunità musulmana comportava una vita morale e religiosa più interiore e personale, che dava ai riti stessi il loro significato intimo e la loro efficacia. Questo germe provvidenziale che si trovava nell'Islam primitivo fu mantenuto da qualche teologo e asceta. Ma questa elite di « spirituali » non ebbe poi grande influenza nella massa dei credenti che si attenne sempre più gelosamente all'esecuzione esterna della lettera e del rito. «Personalmente (osserva Massignon) al Hallaj si era mostrato eccezionalmente stretto nell' osservanza dei suoi doveri d'obbligo. Quello che si deve ritenere, e ciò che i suoi avversari hanno sfruttato contro di lui, è che il suo insegnamento presentava i riti canonici del culto islamico come i segni esterni di una regola di vita comune, note temporarie di una disciplina legale; da praticarsi come dei semplici procedimenti collettivi di ascesi, che non hanno in se stessi alcun carattere sacramentale, non conferendo la grazia *ipso facto;* e destinati ad interrompersi al momento della consumazione dell'unione mistica e in paradiso » (30).

Ma il processo vero di al-Hallaj fu il processo canonico che giuristi musulmani ortodossi hanno fatto all'amore divino, la condanna dell'unione mistica, che Iddio aveva elargito ad un suo eletto.

In fondo tutto il processo di al-Hallaj si riduce, in ultima analisi, al processo dell'unione mistica, considerata un attentato alla trascendenza divina. Soltanto una condanna a morte avrebbe potuto eliminare ogni pericolo per l'integrità della fede. Ma bisognava scoprire la specie giuridica che giustificasse simile condanna a morte.

« Non basta nell'Islam — osserva Massignon — per "anematizzare" uno di dimostrare che costui professa degli errori dottrinali... Dal momento che egli resta un credente praticante, che s'incontra alla moschea in mezzo

(29) *Ibidem,* p. 787.
(30) *Ibidem,* p. 784.

agli altri credenti, non è facile poterlo estraniare dalla comunità! ». « Perciò, per mettere fuori legge al-Hallaj, bisognava che l'avviso generale dei canonisti avesse indicato questo *kafir* (eretico) alla città islamica; ma si doveva soprattutto dimostrare allo Stato che al-Hallaj si era reso colpevole di *zandaqah* e avrebbe dovuto essere trattato come un *zindiq* » (31).

La *zandaqah* era una forma di eresia imparentata al manicheismo, e veniva considerata come un delitto contro lo stato. La base per una simile accusa era appunto la teoria halleggiana dell'amore per Iddio. Secondo la dottrina musulmana ortodossa, l'Islam esige verso Dio la fede ed il culto. Si può parlare di amore di Dio soltanto in senso metaforico, poiché il vero amore pone allo stesso livello coloro che si amano. La conseguenza, qualora si ammetta da parte dell'uomo il potere di amare Dio è che si abbassa alla parità dell'uomo o s'innalza l'uomo all'altezza di Dio. Vi sarebbe così attentato alla trascendenza stessa di Dio. I manichei insegnavano che si doveva adorare Iddio per amore soltanto. Ciò veniva considerato dai teologi musulmani come un delitto: « Questi *zanadiqab* adorano Dio per amore fisico, con l'attrazione magnetica del ferro per il ferro e le loro particelle di luce vogliono raggiungere, come un amante, il centro della luce da dove sono venute » (32). Il manicheismo insegnava l'emanatismo: tutti gli esseri provengono dal Demiurgo per via di emanazione. I nemici di al-Hallaj tutto misero in azione per dimostrare che la sua teoria dell'amore divino e dell'unione mistica non era che una conseguenza della dottrina manichea.

Eppure egli insegnava esplicitamente la dottrina coranica della creazione: Dio crea tutto liberamente e non ha per nulla bisogno della creatura. L'affermazione dell'unità divina resterebbe la stessa anche se nulla fosse stato creato, così come proclama al-Hallaj contro l'emanatismo. Le sue affermazioni della trascendenza divina sono molteplici ed esplicitamente ortodosse. Egli non è monista né d'intenzione né di fatto, anche se più tardi degli scrittori musulmani e degli orientalisti hanno creduto di poterlo classificare, quale precursore del monismo di Ibn 'Arabi.

Nella stessa descrizione dell'unione trasformante resta sempre la differenza tra la creatura ed il Creatore, separate da un velo.

« Io mi meraviglio, di te e di me, o voto del mio desiderio! / tu mi avevi avvicinato a te, al punto che io ho creduto / che il Tuo "Sono Io", fosse il mio. / Poi Tu ti sei eclissato nell'estasi, tanto, / che in Te tu mi hai dispensato da me-stesso, / Oh mia felicità, in questa vita, o mio riposo nella mia sepoltura! / (Per me non vi è più godimento all'infuori di Te, / perché Tu sei il mio timore, come la mia fiducia, / nei giardini dei Tuoi emblemi viene abbracciata ogni scienza, / e se mi resta ancora un desiderio, / sei Tu che sei tutto questo desiderio! » (33).

Nella sua psicologia al-Hallaj ammetteva la dominante direttrice e l'unità fondamentale di un principio spirituale, immateriale: il cuore *(qalb)* o lo spirito *(ruh)*. Iddio ha preparato il cuore come organo per la contemplazione; la rinunzia totale del cuore conduce al suo farsi terreno in Dio. Questo svuotamento di tutto ciò che non è Dio si opera attraverso i vari

(31) *Ibidem*, p. 183, 186.
(32) *Ibidem*, p. 161-162.
(33) *Diwan*, p. 23.

stadi di trasformazione, sino al termine finale dell'appello di Dio, il ritorno all'anima in Dio. L'unione trasformante consiste in una specie di trasposizione improvvisa dei ruoli, tra Dio e l'uomo, di uno scambio tra la lingua ed il cuore del mistico, lo scambio dei pronomi: *Io* e *Tu*, tra Dio e l'anima. Il mistico tenta di esprimere allora l'inesprimibile ed il suo parlare è soltanto un balbettare, a molti incomprensibile.

Arrivando un giorno alla moschea di al-Mansur, un amico suo, poeta e mistico, Shibli lo avrebbe interrogato. La risposta di al-Hallaj in uno stato di estasi inebriante, nascondendosi gli occhi con la manica, fu: *Ana al-Haqq!* Io sono la verità! (cfr. Gv. XIV, 6), cioè il mio io è Dio. Proferite in piena lucidità tali parole, non potevano risuonare che come una temerità sacrilega; mentre erano l'espressione della sincerità eroica del santo che rende testimonianza alla presa di Dio su di lui. Teologo mistico, altrove al-Hallaj si è sforzato di descriverci questa sua esperienza di unione intima con Dio. Le spiegazioni tra parentesi sono le note esplicative che Massignon ha messo in calce al testo di al-Hallaj.

« Il mio statuto *(kokm)* attuale, è che un velo mi separa dal mio proprio "me". Questo velo precede per me la visione *(Kashf)*; perché, quando l'istante della visione si avvicina, gli attributi della qualificazione (vale a dire gli attributi che definiscono il "me" naturale) si annientano. "Io" sono allora separato dal mio "me"; "io" sono il puro soggetto del verbo, non più il mio "me"; il mio "io" attuale non è più me-stesso. Io sono una metafora *(tajawoz)* di Dio trasportata nell'uomo, non un apparentamento generico di Dio *(tajanos)* con l'uomo, — un'apparizione *(zuhur)* di Dio, non un'infusione *(hulul)* in un recettacolo materiale... La mia elevazione attuale non è un semplice ritorno alla preeternità (cioè non è solamente un ritorno intuitivo alla mia essenza, tale quale esisteva eternamente nel disegno del Creatore, il quale me la « predeterminava »); è una realtà impercettibile ai sensi e al difuori del raggiungimento per analogia.

Gli angioli e gli uomini hanno conoscenza di questo, non perché sappiano ciò che è la realtà di questa qualificazione (il mistero di questa operazione), ma per gli insegnamenti che essi ne hanno ricevuto, seguendo ciascuno la sua capacità. " Ognuno conosce la sorgente alla quale deve dissetarsi " (Corano XI, 57).

Uno beve una droga, l'altro sfiora la purezza dell'acqua: uno non vede che una siluette umana (qualsiasi), l'altro non vede che l'Unico, ed il suo sguardo è oscurato dalla qualificazione (dagli attributi secondo i quali egli cerca ancora ad esprimersi Dio, l'ineffabile, il separato); uno si sperde tra i letti dei torrenti aridi della ricerca, l'altro si affoga negli oceani della riflessione; tutti sono fuori della realtà, tutti si propongono uno scopo e fanno via sbagliata. (Tutti: perché, sopra un modo più o meno epurato, essi riferiscono ancora la visione nella quale consiste l'unione mistica, ad una operazione naturale dello spirito creato: immaginazione, astrazione, definizione... Nello stato mistico vero, l'uomo, secondo l'espressione dello pseudo-Dionigi, *patiens divina*, subisce le iniziative della grazia).

I familiari di Dio, invece, sono coloro che chiedono a lui la via; essi si annientano, ed è Lui che organizza la loro gloria. Essi si umiliano, e Lui li addita agli altri come dei punti di riferimento. Essi si mettono alla ricerca degli erranti, abbassano la loro propria gloria, e sono essi dei quali le grazie di Dio stesso si innamorano, sono essi che Egli rapisce al loro attributo con le sue qualificazioni proprie (equivalente dell'unione trasformante dei mistici cristiani).

O meraviglia! Tu dici che essi sono "arrivati"? Essi sono separati. Tu dici che essi sono "vedenti"? Essi sono assenti (fuori dei loro sensi). I loro tratti esterni (ashikal) rimangono in loro (e per loro) apparenti, e i loro stati d'animo (ahwal) restano in loro (e per loro) nascosti » (34).

(34) *Passion*, p. 521-523.

Tutta questa dottrina non poteva che irritare i suoi giudici; e in piena seduta, il qadi Abu 'Umar pronunziò la formula: « E' lecito versare il tuo sangue ». La condanna venne poi sottoscritta da 84 « testimoni professionali ». Era il mercoledì 20 marzo 922/18 Dhul alqa-dah 309!

LA SUPREMA CONFORMITA A GESU' CRISTO

Per due giorni il grande ciambellano della corte Nasr e la regina madre tentarono presso il califfo di sospendere l'esecuzione della condanna a morte. Il giovane califfo Muqtadir era troppo sotto la pressione del vizir Hamid, il quale agitava lo spettro di una eventuale rivoluzione hallagiana; fu così obbligato a firmare la sentenza.

Le trombe annunciano ovunque nei quartieri di Bagdad che il vizir rimette la persona di al-Hallaj al prefetto della polizia Ibn 'Abdalsamad per la esecuzione della sentenza di morte. Vennero prese gravi misure di polizia per fronteggiare l'eventualità di ribellioni e sommosse. Al-Hallaj nella sua cella si esorta al martirio e prevede la sua resurrezione gloriosa.

Il 24 dhu'lqa'da, alla Porta Khurasan sulle soglie della prefettura della polizia, dinanzi ad una grande folla, al-Hallaj, con una tiara in capo, viene flagellato, interciso ed innalzato ancora vivo sulla croce.

Commovente è il racconto lasciatoci dal figlio Hamd, sul martirio di suo padre:

« Durante un anno poté ricevere le visite (di amici). Poi questo gli fu proibito, e rimase cinque mesi senza che nessuno potesse andare presso di lui; salvo una volta io vidi Abu al 'Abbas Ibn 'Ata al Adami entrarvi di nascosto, ed una altra volta Abu 'Abdallah Ibn Khafif. Io passavo allora la notte presso mia madre, lontano da mio padre, ed il giorno restavo presso di lui. Poi io pure fui imprigionato, durante due mesi, con lui; avevo allora diciotto anni.

Quando venne la notte nella quale avrebbe all'alba dovuto essere tratto di prigione, egli si mise ritto, disse la preghiera rituale facendo due prostrazioni. Poi finita la sua preghiera, non cessava di ripetere: "Inganno! Inganno!" fino a che passò la maggior parte della nottata.

Dopo essersi taciuto per molto tempo, gridò: "Verità! Verità". Si rialzò in piedi, si avvolse la testa col velo e si mise il mantello, stese le mani, con la faccia rivolta verso la Ka'ba, entrato in estasi si intrattenne con Dio.

Il suo servo, Ibrahim Ibn Fatik, era là con me; e tutti e due abbiamo conservato in parte le sue parole.

Eccoci: per servirti da testimoni! E' nella tua grazia che noi veniamo a cercare il rifugio, — e nello splendore (preeterno) della tua gloria, la chiarezza; perché Tu faccia apparire (infine) ciò che Tu vuoi, nella tua Essenza sublime e per mezzo dei tuoi decreti! — Tu che nel cielo sei Dio, e sulla terra sei Dio! (Corano XLIII, 84), — O Tu che hai costituito i secoli e che ha modellato le forme! — O Tu dinanzi al quale si umiliano le sostanze e si prosternano gli accidenti, — per il cui ordine si compongono i corpi, e nel nome del quale si formulano i giuramenti!

Sei tu che verrai ad irradiare, visibile [(sulla terra al Giudizio), lo hai irradiato (al cielo, davanti agli Angeli e Satana)] il Tuo decreto, sotto l'immagine de "la più bella forma" (Corano XCV: 4; l'umana, in Adamo); allora, questa forma irradierà lo Spirito-Verbo, solo dotato di scienza, di eloquenza, di libera potenza e di prova!

Sei ancora tu che hai assegnato, a questo testimone attuale (= al-Hallaj lui stesso) della tua Essenza divina, una certa identità, (il diritto di parlare di Dio alla prima persona). Come avviene ciò? poiché sei Tu che hai voluto il

mio inizio, — che hai preso la mia essenza per servirTene di simbolo (in mezzo agli uomini), — quando, manifestandomi nell'ultimo dei miei stati, — Tu sei venuto a fare proclamare la mia Essenza (= Te, mio Dio) dalla mia essenza (creata), — e a fare apparire la realtà delle mie scienze e dei miracoli, — innalzandomi nelle mie ascensioni, sino ai troni delle mie preeternità, — là dove Tu mi hai fatto pronunciare la parola creatrice delle mie creazioni.

Perché, ora, io devo essere esposto alla morte, eseguito, messo sulla croce, bruciato, — le mie ceneri disperse al vento e alle correnti?

Ah! la loro più piccola parcella (delle mie ceneri), grano d'aloes (così bruciato per Te), promette ai corpi (gloriosi) delle mie transfigurazioni, una realtà più certa che quella delle più grandi montagne ».

Poi egli recitò:

« Io a Te grido: lutto! per le anime di cui il testimone (al-Hallaj stesso) sparisce — nell'aldilà del "fino a"; ecco arrivare il testimone dell'Eterno!

Io a Te grido: lutto! per i cuori separati da così molto tempo — dalle nubi della rivelazione divina, dove si ammassa un'oceano di sapienza!

Io a Te grido: lutto! per la lingua della Verità; da molo tempo essa è finita, e la sua memoria si è annientata nell'immaginazione degli uomini!

Io a Te grido: lutto! per l'eloquenza (ispirata, che mi è stata commessa): dinanzi alla quale cedono — tutte le parole degli oratori, la loro dialettica e la loro penetrazione.

Io a Te grido: lutto! per gli avvertimenti dati dalle intelligenze! Di tutti questi non resta altro da visitare che le rovine (nei libri).

Io a Te grido: lutto! si, per la Tua Verità (o mio Dio) per le virtù del popolo — di quelli le cui divise sono indossate per obbedire.

"Perché tutti sono di già passati (il deserto è vuoto); nessuna traccia di loro (né pozzi forati, né segnali posti). — Essi sono passati come 'Ad, spariti come gli abitanti di Iram!

"E dietro di loro, la folla che essi hanno lasciata divaga a tastoni, più ciechi che le bestie, più ciechi perfino di un gregge".

Poi si tacque. Allora il suo servo Ibrahim Ibn Fatik, gli disse: "Lasciamo qualche cosa (un'ultima parola), o mio maestro!".

Ed egli gli rispose: « Il tuo "io"! se tu non lo rendi schiavo, egli ti farà schiavo! ».

Quando giunse la mattina, lo fecero uscire dalla prigione, ed io lo vidi (in piena estasi di allegria) che danzava sotto le catene e recitava:

"Colui il quale mi ha invitato al convivio / e che non può passare per offendermi, / mi ha fatto bere alla coppa alla quale Egli ha bevuto; / eccetera".

Lo condussero sulla pubblica piazza, gli tagliarono le mani ed i piedi dopo flagellato con cinquecento colpi di sferza. Poi fu messo in croce, ed io lo udii, sul patibolo, intrattenersi in estasi con Dio:

" O mio Dio, — io sto per entrare (stamani) nella dimora dei miei desideri e contemplarvi le Tue meraviglie! O mio Dio! poiché Tu testimoni il Tuo amore a colui pure che Ti fa torto, — come allora non lo testimonierai Tu a colui al quale si fa torto in Te?".

Vidi allora Abu Bakr al-Shibli che si era avanzato sotto la croce, gridare ad alta voce, il versetto: "Non ti avevamo proibito di accogliere qualsiasi ospite, uomo o angelo?" (Corano XV, 79). Poi gli chiese: "Che cosa è la mistica?" Al-Hallaj gli rispose: "Il suo grado minore, tu lo vedi qui". "Ed il suo grado supremo?" (rispose): "Tu non puoi avervi accesso; e non ostante vedrai domani quello che succederà. E' nel mistero divino dove esso esiste che io Lo testifico, e che esso ti resta nascosto!".

La sera, quando giunse l'ora della preghiera, dettero l'autorizzazione da parte del califfo di scenderlo (dalla croce). Ma fu detto: "E' troppo tardi, rimettiamolo a domani".

Giunto il mattino lo scesero dalla croce e lo portarono avanti per tagliargli la testa. Allora lo udii gridare e dire a altissima voce:

"Quello che vuole l'estatico, e l'unico, solo con se stesso!".

Poi recitò questo versetto: "Coloro che non credono all'ultima ora vi sono trascinati in fretta; ma coloro che credono l'attendono con timore reverenziale, perché essi sanno che essa è la verità". (Corano, XLII, 17).

Questa fu l'ultima sua parola.

Il suo collo fu tagliato, poi il suo corpo fu avvolto in un lenzuolo, versandovi sopra del petrolio, e fu bruciato. Le sue ceneri furono portate sull'alto della Manarah, perché il vento le disperdesse.

Il terzo giorno dopo l'esecuzione di mio padre ho sentito Ibrahim Ibn Fatik, suo discepolo, dire:
Io ho visto in sogno il Signore della gloria; mi sembrava che io fossi dinanzi a Lui e gli domandassi: "Signore, ma che cosa ha fatto al-Hosayn Ibn Hansur??". Mi rispose: "Io gli ho rivelato la realtà, ma egli ha chiamato gli uomini a Dio per proprio conto personale, ed Io gli ho ho fatto subire il castigo che tu hai veduto!" ».

La semplice lettura di questo commovente racconto, sincero ad al tempo stesso così discreto per tutto quello che poteva essere il ricordo del dramma paterno al cuore di un figlio, fa subito intravvedere questa suprema misteriosa e provvidenziale « conformità esterna » alla passione e morte di Nostro Signore Gesù Cristo.

IL SIGNIFICATO DELLA VITA E MORTE DI AL-HALLAJ

Il cinico e crudele Hamid, per scagionarsi di ogni responsabilità personale, credette prudente invitare tutti i firmatari della sentenza di morte a andare dinanzi alla croce del condannato, quali rappresentanti qualificati della comunità musulmana: « E' per la salvezza dell'Islam! Che il suo sangue ricada sui nostri colli! ».

Come già un giorno davanti al seggio di Ponzio Pilato, la folla degli ebrei gridò in Gerusalemme: « Il sangue suo sopra di noi e sopra i nostri figlioli! » (Mt. XXVI, 25), ora i rappresentanti della comunità islamica riconoscono la necessità della morte di al-Hallaj «per la salvezza dell'Islam». L'offerta della vita da lui fatta all'Arafat, durante il suo terzo pellegrinaggio alla Mecca, era stata accolta da Dio. Tutto lo svolgimento della condanna e della morte sono chiaramente il segno dell'intervento particolare di Dio, per mostrare come le effusioni dei doni, provenienti da Cristo, l'unico mediatore, siano stati pienamente accolti da colui che nell'Islam più di qualsiasi altro ha rifatto in sé l'immagine di Cristo.

Certamente in più testi di al-Hallaj appare quanto egli fosse cosciente di questa sua configurazione a Cristo, e nella vita e nella morte. Vi è un poema misterioso, che appare ad un cristiano che lo legga con gli occhi ripieni di Cristo, un testo « hallaggiano cristologico », dove le parole sono scelte proprio in relazione con testi del Corano che si riferiscono a Gesù.

« Lode a Colui la cui umanità (Gesù Cristo) ha manifestato / (agli angioli) il mistero della gloria della sua divinità radiosa! / E il quale, poi si è mostrato alla sua creatura (umana), / apertamente, sotto la forma di qualcuno "che mangia e che beve" (Corano, V: 79). / Così che la sua creatura ha potuto considerarlo di faccia, / come il batter dell'occhio va dalla pupilla alla pupilla » (35).

Ma è la morte, da lui presentita e desiderata, che coscientemente gli ha fatto sentire la sua conformità a Gesù, dopo la sua flagellazione:

« Si! vai ad avvisare i miei amici / che io mi sono imbarcato per salpare

(35) *Diwan*, p. 39-40.

in alto mare, / e che la mia barca si spezza! / E' nella suprema istanza della croce che io morirò! / Io non voglio più andare né alla Mecca né a Medina!» (36).

Massignon ha riconosciuto che il testo è « paradossale »: Mursi si chiedeva: cosa significa « din » (religione) se non il momento o l'istanza suprema? Una prima traduzione di Massignon manteneva a «din» il significato ordinario di «religione», ed a «salib», quello corrente di «croce», la croce dei cristiani; e proponeva di tradurre: «E' nella religione della croce, che io morirò ». Il senso che se ne poteva dedurre potrebbe essere quello che espressamente, per illuminazione della grazia, al-Hallaj avesse rinuziato alla religione musulmana per morire in quella della croce. Così erano ancora più comprensibili le parole che seguono: «Io non voglio più andare alla Mecca né a Medina! ». Per escludere esplicitamente qualsiasi anche lontana allusione al cristianesimo, Anawati e Gardet traducono: "la religione del patibolo": "dans la religion du Gibet" al fine di non evocare direttamente e forzatamente il cristianesimo.

Ora il testo come suona nel suo contesto, e per la reale morte conforme a Cristo, merita invece di essere letto nello sfondo di tutta la ricca personalità religiosa del santo martire dell'Islam, per comprendere tutto il significato che la sua passione e morte, riedizione misteriosa di quella di Gesù si inserisca nel piano salvifico di Dio, per la specifica salvezza del mondo musulmano, in corrispondenza con le stimmate che san Francesco d'Assisi ricevé alla Verna nel 1224, quale martirio per l'Islam (37).

Sulla croce al-Hallaj, « in un'estasi prolungata del suo corpo sorpassante la morte, ha manifestato a tutti l'immortale personalità del Cristo coranico, l'espressiva effigie dello Spirito di Dio ». « Colui che essi non hanno né ucciso, né crocifisso » (Corano IV, 156). La tradizione musulmana, sino dall'indomani della morte, inizierà « a tappe lente e difficili la reincorporazione graduale nella coscienza religiosa della comunità musulmana di questa figura passionata per l'unico, che aveva voluto morire anatema affinché l'Islam si consumi nell'unità adoratrice di tutti gli uomini » (38).

« La legge musulmana mette a morte i santi ». Il grande discepolo Attar ha presentato la santità di al-Hallaj, consumata nel sacrificio guerriero e combattente. Il combattente eroico che Iddio ha ucciso in un combattimento speciale, nella guerra santa, si tinse di sangue il volto con i moncherini delle braccia mutilate, per non impallidire. Il grido supremo: « Io sono la verità », che egli aveva proferito, si sparse fuori di lui col suo sangue che gronda, e irrora il mondo dove tutti gli elementi liberati si scatenano ed entrano in tumulto, rompe il velo delle idee, resuscita i morti e scardina l'universo, come alla venuta del Giudizio » (39).

Molti pii e dotti musulmani riconosceranno nel santo martire, un santo intercessore del monoteismo primitivo e universale, sopra-musulmano... Meditando le sue preghiere di offerta per i suoi nemici, per tutti gli uomini. videro in lui un polo spirituale che attira l'Islam verso l'unità finale. Tutti

(36) *Ibidem*, p. 106.
(37) Basetti-Sani, *Per un dialogo cristiano-musulmano*, p. 438-459.
(38) Massignon, *Prospective transhistorique sur la vie de Hallaj*, (come introduzione della quale mi sono molto servito per questo articolo), *Diwan*, pp. 36, 38.
(39) *Ibidem*, p. 11-12.

i contemporanei della disastrosa invasione mongola e del saccheggio di Bagdad, vi videro una punizione vendicativa divina contro gli abbasidi, persecutori degli alidi e uccisori di al-Hallaj. Bagdad riceve il segno della vendetta divina perché aveva messo a morte il giusto, come già Gerusalemme, per la morte di Cristo, fu distrutta nel 70 dall'esercito di Tito. In ogni epoca poi non sono mancati dei musulmani convinti che il supplizio di al-Hallaj avesse avuto un carattere espiatorio e che avesse offerto alla comunità musulmana una grazia di salvezza applicabile a tutti i singoli musulmani. Egli viene invocato nella devozione privata, specialmente nella Turchia.

« La sopravvivenza postuma di al-Hallaj nell'Islam — scriveva Massignon — testimonia in maniera positiva che l'amore crocifisso è vita e resurrezione » (40).

I cristiani ancora non hanno scoperto tutta la ricchezza del dono che in al-Hallaj Iddio ha fatto non soltanto all'Islam, ma al mondo e alla Chiesa. Non ostante che da cinquanta anni Massignon abbia pubblicato il suo grande lavoro halleggiano: *La passion etc,* sembra che molti teologi non si siano presi la cura di approfondire questo sconcertante e al tempo stesso consolante caso dell'effusione della grazia soprannaturale al di là delle frontiere visibili della Chiesa.

« Nella lunga e talvolta tragica storia delle vocazioni mistiche nell'Islam, non si trova, né prima né dopo, accenti sopraumani, dove tutta la passione dell'amore si prosterna dinanzi al suo Dio personalmente presente, con venerazione ed abbandono finale. In al-Hallaj essi sono il frutto di una vita liberata da tutto attraverso le rinuncie ed i dolori, costantemente rinnovata in Dio mediante la preghiera per le anime degli altri, e coronata dalla passione dell'unità della comunità islamica, spinta sino al desiderio (esaudito) di morire anatema per la sua salvezza » (41).

Il cristiano riconoscendo in questo caso eccezionale, la manifestazione della munificenza di Dio e del suo amore verso il mondo musulmano, dovrà riconoscere la realtà oggettiva di questa esperienza soprannaturale del mistero divino giunta sino all'unione trasformante. Il teologo cristiano dovrà vedere in questa generosa munificenza di doni eccelsi, elargiti a chi si trovava fuori delle frontiere visibili della Chiesa, l'estensione e l'efficacia della grazia di Cristo. Al-Hallaj, nato cresciuto ed educato in un ambiente completamente musulmano, separato da qualsiasi diretta influenza cristiana ha nutrito la sua religiosità al libro sacro dell'Islam, il Corano. Di là — sotto l'effetto della grazia — egli attinse lo spirito di adorazione e di orientamento totale verso Dio. «Poiché vi sono nel Corano — come bene poté dimostrare Massignon — i germi reali di una mistica ». « Il Corano lascia perfino intendere che per disporsi a gustare questo irradiamento gioioso della fede, il credente deve sottomettersi ad una certa disciplina di vita... per obbedire al comando divino... » (42). Il Corano, della cui ispirazione mai un momento al-Hallaj ha dubitato, fu per lui il mezzo

(40) *Ibidem,* p. 14. - Massignon aveva chiesto sia a Pio XI che a Pio XII che la Chiesa cattolica riconoscesse la santità di al-Hallaj, come martire, che aveva ricevuto il suo « battesimo di sangue ». Forse un giorno questo voto di Massignon mi auguro che sia preso in considerazione dalla Santa Sede.

(41) *Passion,* p. 529.

(42) *Ibidem,* p. 501.

che gli apportava la Parola di Dio, ricevuta con spirito di fede autentica, e nella meditazione continuata di questo misterioso libro egli ha attinto gli esempi su cui conformare il suo spirito nella santità, specialmente la figura di Gesù!

Dal Corano egli è poi partito all'ascolto abituale della voce interiore che lo chiamava alla ricerca di una unione perfetta alla volontà divina. Questo intenso desiderio di conoscere Iddio per amarlo lo ha trasportato oltre i confini dell'abituale spiritualità musulmana. Dio gli si rivela come amore. L'amore gli si scopre come l'essenza dell'Essenza divina. In questa rivelazione, io credo che al-Hallaj abbia avuto comunicazione del mistero della vita divina, il mistero trinitario e quello dell'incarnazione, per l'azione dello Spirito Santo; l'analisi dei suoi testi ci induce ad ammetterlo, anche se la sua formulazione delle verità cristiane, non è quella fissata dalla terminologia cristiana.

Il caso di al-Hallaj può essere per i musulmani l'esempio di una apertura di spirito e di cuore che li aiuti a superare l'aspetto esteriorista e legalista dell'Islam, e a interiorizzare tutti quei germi del Verbo che nella religione di Muhammad sono suscettibili di uno sviluppo dall'interno che, nell'incontro della persona di Cristo, li conduca all'intimità di amore con Dio.

Ai cristiani al-Hallaj può essere un richiamo a rivedere il giudizio stesso che da secoli è stato dato sulla religione dell'Islam; ed indurli a considerare più seriamente e direttamente il Corano come un libro provvidenziale, come un sillabario introduttivo alla scoperta del Dio di Abramo.

Al-Hallaj rivolge oggi un appello alla coscienza musulmana perché si orienti alla ricerca ed al culto di Dio con tutto l'essere sino all'unione nell'amore e alla coscienza cristiana perché consideri come il mistero di Cristo resti sempre vivo anche nell'Islam.

« Attraverso i lineamenti disgiunti di questa biografia, rintracciati grazie all'incosciente curiosità degli annalisti, alla passione accecata degli avversari o dei partigiani, sorgono gli elementi di una conformità reale, di una configurazione a Cristo. Questa effigie tipica del Gesù coranico... questo simbolo ideale del martire conforme alla cristologia del sufismo, al-Hallaj, si anima per l'osservatore come un'immagine stranamente viva del Cristo reale, quale noi lo conosciamo » (43).

GIULIO BASETTI-SANI

(43) *Ibidem*, p. 771.

UMANESIMO E RIVOLUZIONE

II *

CLASSE OPERAIA E STUDENTI

Si è molto discusso sul rapporto tra classe operaia e studenti. Si è rilevato che gli operai, classe sfruttata, pervengono ad una coscienza rivoluzionaria attraverso la coscienza del loro sfruttamento; mentre gli studenti, che sono in grande maggioranza borghesi e non possono venire assimilati ad una classe sfruttata, vi pervengono invece attraverso l'ideologia. Muovendo da queste premesse Oliva e Rendi, autori di un libro sul movimento studentesco italiano, rilevano che « i membri del movimento studentesco, quelli di sinistra, ovviamente, vogliono fare la rivoluzione, l'hanno sempre voluta fare molto di più di quanto non lo volessero i partiti e i sindacati della classe operaia. Ma sanno, e con certezza, che la rivoluzione la fanno, devono farla, gli operai. Fatalmente tutto lo sforzo teorico verterà d'ora in poi sul tentativo di risolvere l'impossibile contraddizione: come far parte del movimento operaio » (16). Gli autori ricordano l'analisi delle funzioni dell'intellettuale compiute da Gramsci, il quale concludeva che gli intellettuali potranno far parte del movimento operaio iscrivendosi ad un partito della classe operaia — il partito comunista, in genere — per esercitarvi ad un tempo il ruolo di « coscienza critica » e di « *élite* dirigente ».

Però, osservano Oliva e Rendi, una analisi del genere regge sempre meno, via via che la politica del partito comunista si configura sempre più come riformista e socialdemocratica agli occhi di chi aspira alla rivoluzione; d'altronde, già l'identificazione dello studente con l'intellettuale non è del tutto pacifica. Così il problema torna ogni tanto a riproporsi. I due riconoscono che si tratta, in realtà, di un problema abbastanza falso, almeno formulato così: il movimento studentesco italiano è giunto alla grande esplosione del 1967-68 solo quando è riuscito a superarlo. Senza preoccuparsi di teorizzare il loro rapporto di classe, operai e studenti si sono finalmente incontrati e sono riusciti ad impostare qualche azione comune in maniera fattiva. Questa di inserire ad ogni costo gli studenti nel movimento operaio è una tesi che ha sempre lasciato indifferente la maggioranza del movimento studentesco. E' una posizione di minoranza, comunque interessante. Nelle formulazioni che ha ricevuto nelle *Tesi della Sapienza* (documento della sinistra dell'Ugi presentato al congresso dell'associazione tenutosi nel maggio 1967), l'università è una struttura dello stato capitalista e delle sue organizzazioni produttive perché prepara dei tecnici necessari all'industria moderna. Gli studenti sono, perciò, anch'essi forza-lavoro, anche se in via di qualificazione; anch'essi, quindi, fanno parte del movi-

---

(*) La prima parte di questa nota è stata pubblicata nel numero precedente di « Renovatio », n. 1 del 1972, pp. 59 - 68.

(16) C. Oliva ed A. Rendi, *Il movimento studentesco e le sue lotte*, Milano 1969, p. 128.

mento operaio, e devono impegnarsi in una politica di tipo sindacale, rivendicando in primo luogo un salario. Lo studente è una « figura sociale subordinata » non solo — diciamo così — in potenza, in quanto futuro lavoratore, ma anche in atto, già come studente, in quanto « esecutore di processi mentali e di esperienze predeterminate e parcellizzate ». In questo senso, notano Oliva e Rendi dopo aver citato qualche brano delle *Tesi*, lo studente appare « non esattamente uno sfruttato, ma un subordinato: la distinzione è importante per lo sviluppo che il concetto avrà nell'analisi del movimento » (17). Sotto un certo aspetto la condizione dell'operaio e quella dello studente rivelano un punto di analogia nel fatto che sia l'uno che l'altro sono condannati a ripetere in modo meccanico processi predeterminati. Nell'uno e nell'altro si fa sempre più cosciente un'aspirazione di libertà. Secondo le *Tesi*, lo studente si può considerare inserito nella classe operaia nella misura in cui si qualifica (e con ciò stesso produce un valore economico a beneficio dell'industria) ed in cambio riceve (sempre dal sistema produttivo) il mantenimento agli studi ed in casi sempre più numerosi anche un salario. Un secondo elemento che fa dello studente un membro della classe operaia oppressa è il tipo di studio parcellizzato e predeterminato cui deve sottostare, analogo al tipo di lavoro cui deve sottostare l'operaio. Ambedue queste tesi, che vorrebbero essere marxiste, sono marxisticamente ben discutibili, come notano anche gli autori del citato libro, i quali considerano l'intera polemica da cui scaturiscono « abbastanza superflua, nonostante tutto, ed estranea alla crescita del movimento studentesco. Tanto più che il rifiuto del discorso dello studente " interno alla classe operaia ", e quindi del movimento studentesco come movimento sindacale, porta ad una accentuazione della funzione politica del movimento stesso » (18). Lo studente universitario non nasce, in genere, nella classe operaia: la sua estrazione, ancor oggi, è perlopiù borghese. Lo studente può produrre valore e ricevere un salario al pari dell'operaio, ma questo non basta per identificarlo con l'operaio. Sotto certi aspetti egli è un produttore, un lavoratore, sotto altri può essere considerato un consumatore, un utente: cosa che l'operaio, in quanto tale, non è. La subordinazione dello studente, il fatto che egli sia programmato ed eterodiretto nel suo agire è qualcosa che lo rende simile all'operaio ma, ad un tempo, anche al consumatore, come tendenzialmente ad ogni uomo che vive nella società industriale di oggi. La coscienza rivoluzionaria può maturare nello studente non attraverso l'esperienza dello sfruttamento (come nell'operaio) ma attraverso l'ideologia. Quando ciò avviene lo studente diventa un rivoluzionario non perché attanagliato dal bisogno materiale ma perché indottovi dalla visione di un'umanità oppressa e dall'esigenza ideale di contribuire a liberarla: tale esigenza si fa consapevole nello spirito dello studente, ma per una mediazione intellettuale e ideologica; e quanto c'è in essa di impulso sensibile, affettivo o passionale non consiste nella morsa della miseria, dalla quale lo studente generalmente è libero, ma piuttosto dall'insofferenza del trovarsi costretto in una condizione che lede la dignità dell'uomo: tale può essere la condizione di chi si sente capace di creare, di contribuire a determinare le modalità del proprio studio ed è invece

(17) *Op. cit.*, p. 130.
(18) *Op. cit.*, pp. 132 - 133.

costretto a studiare in maniera non creativa, non intelligente, parcellare, puramente mnemonica, meccanica, secondo metodi imposti. Tale condizione è simile a quella del tecnico cui è affidato un lavoro altamente creativo e responsabile ma che è confinato a mansioni puramente esecutive senza poter mai contribuire alle decisioni che interessano la politica generale della propria azienda, dalla cui gestione si sente ingiustamente escluso.

Sotto un tale profilo una ribellione di questo tecnico di fronte a chi detiene in esclusiva il potere nella propria azienda e la ribellione di quello studente a chi detiene il potere accademico avverrebbero per motivi molto simili. E l'una e l'altra ribellione sarebbero dirette non contro lo *sfruttamento* ma contro uno stato di eccessiva *subordinazione*. L'una e l'altra contestazione sarebbero portate avanti in difesa della creatività dell'uomo, della sua libertà, cioè della sua dignità. Dove si conferma che *l'istanza rivoluzionaria è sempre, nella sua vera natura, un'istanza umanistica.*

Con buona pace dei nuovi sinistri (marxisti-leninisti, trotzkisti, eccetera) il movimento studentesco non lo si può identificare con la classe operaia: né come sua *intellighenzia,* né come suo vivaio di quadri dirigenti né come « cassa di risonanza » delle sue lotte. Fraintenderemo la natura e la funzione storica del movimento studentesco se cercheremo di classificarlo con categorie che gli sono estranee, forzando gli elementi di analogia nel tentativo di ridurlo, a tutti i costi, a ciò che esso non è. Tra movimento studentesco e movimento operaio ci può essere un motivo comune di lotta politica e rivoluzionaria; ma si è visto che il modo con cui operai e studenti pervengono a formarsi una coscienza rivoluzionaria è fondamentalmente diverso. Mentre il proletariato operaio prende coscienza di sé muovendo dall'esperienza della sua condizione di classe sfruttata, il movimento studentesco si genera attraverso la ribellione dell'autoritarismo: a quell'autoritarismo accademico il quale poi si rivela nient'altro che un particolare aspetto di un autoritarismo più vasto che informa l'intero sistema sociale, economico e politico. E' in questi momenti di ribellione all'autoritarismo e di contestazione globale del sistema che il movimento studentesco italiano si riconosce maggiormente e si realizza come movimento di massa. E' invece nei momenti di stasi e di riflusso che vi prevalgono i gruppi della sinistra extraparlamentare. Notano Oliva e Rendi che la dialettica di tali gruppi « impegnati per ovvie esigenze in una costante prassi di " sorpasso a sinistra " porterà all'accantonamento dei temi antiautoritaristici e di quelli di « potere studentesco », ovviamente « arretrati » e miniborghesi per chi abbia succhiato il latte della rivoluzione direttamente dalle mammelle di Lenin, e al conseguente scadimento dell'assemblea, presto disertata dalla base » (19). I gruppi ideologici, che già preesistevano al movimento studentesco, tentano ora di egemonizzarlo e di strumentalizzarlo al perseguimento di altre finalità politiche, nelle quali la maggioranza degli studenti più non si riconosce. I gruppuscoli negano che le lotte del movimento possano avere una loro connotazione autonoma: « Non ha senso una lotta degli studenti (la lotta intanto era in corso), tale lotta può essere solo strumentale alla classe operaia! » (20) Allo spon-

(19) *Op. cit.,* pp. 179 - 180.
(20) Cfr. *op. cit.,* p. 180.

taneismo (caratteristico del movimento nella sua fase antiautoritaria) viene contrapposta l'organizzazione di tipo leninista. Qualsiasi aspirazione a rinnovare la didattica e a partecipare alla gestione dell'università viene denunciata come riformistica e pericolosa in quanto può favorire l'integrazione nel sistema. Ma gli interessi degli studenti della sinistra extraparlamentare si vanno ormai estraniando dai problemi universitari. Per loro il movimento deve creare momenti di tensione e preparare i futuri quadri rivoluzionari, in ogni caso è subordinato al movimento operaio. Molti finiscono per abbandonare il campo studentesco e vanno ad organizzare la lotta nelle fabbriche: formano « comitati di base » che, in polemica con la tattica rivendicazionistica dei sindacati, promuovono una azione intransigente, priva di compromessi con il padronato. Quasi nulla rimane della vocazione originaria del movimento studentesco, la cui « novità » è intesa solo in senso quantitativo dai gruppuscoli, che esso è valso ad accrescere numericamente, dando loro una risonanza che prima non avevano. Ritengono, all'apposto, Oliva e Rendi che « il movimento deve uscire da se stesso, deve trovare un'incidenza più vasta nel vario tessuto sociale del paese », che esso «non può risolvere dentro l'Università, né dentro la scuola, i suoi particolari problemi politici »; ma che « per uscire coerentemente in una prospettiva più vasta deve restare fedele a se stesso: portare nella lotta i suoi temi e le sue analisi » (21). Questo collima con quanto concludono a loro volta Ciafaloni e Donolo al termine di un famoso articolo *Contro la falsa coscienza rivoluzionaria nel movimento studentesco:* « La ripresa delle lotte studentesche e la loro funzionalità anche alle lotte operaie non può venire che da una ripresa delle lotte " in proprio " e con l'incontro tra studenti e operai come, diciamo così, tra lavoratori e lavoratori e non come tra " politici " e lavoratori » (22). E' rimanendo se stesso che ciascun movimento può apportare alla lotta comune il suo contributo originale e insostituibile, ciò che soltanto esso può dare.

LA FALSA COSCIENZA RIVOLUZIONARIA

Il movimento studentesco non si genera a poco a poco ma esplode all'improvviso con tutti i caratteri di una ribellione violenta. Esso invero proclama di reagire ad una violenza che è già insita in tutto il sistema. Comunque vi reagisce violentemente, scartando subito qualsiasi alternativa di lotta per obiettivi graduali (sarebbe la via del « riformismo » e della « integrazione ») e contesta il sistema in blocco. La « contestazione globale » è erede del « gran rifiuto ». Tale era, per esempio, l'atteggiamento della *beat generation.* Si ricordino anche, fatte le debite differenze, gli *angry young men.* Questi giovani vedevano affermarsi una civiltà tecnologica sempre più inumana e carceraria; vedevano il mondo diviso in due blocchi che si minacciavano con armi sempre più micidiali che sarebbero giunte forse a distruggere l'intero genere umano; vedevano le aspirazioni

(21) *Op. cit.,* p. 203.
(22) « Quaderni piacentini », n. 38, 1969, p. 41.

di libertà di alcuni popoli soffocate dall'intervento di grandi potenze: tutto un ordine di cose, tutto un insieme di ingiustizie e tragedie cui era impossibile opporsi. Impossibile qualsiasi scelta se non tra due sistemi entrambi autoritari e repressivi. « Non ci rimangono più cause per cui combattere » diceva Osborne. Così tanti *outsiders* non vedevano altra via che quella di dissociarsi rifiutando qualsiasi corresponsabilità ma evitando qualsiasi impegno di lotta o di protesta attiva. Il sistema industriale, pensavano, è così potente da riassorbire ogni moto di protesta, integrandolo. Ogni opposizione è illusoria finché viene condotta nell'interno del sistema da chi accetta certe sue premesse fondamentali. Per il Marcuse di quegli anni, può sperare solo chi dispera del sistema, rifiutandolo in blocco. Il « gran rifiuto », teorizzato da Horkheimer e Adorno, diviene in Marcuse contestazione globale: ma non pura condanna ideale o disimpegnata come nei primi due, che razionalizzando lo stato d'animo di tanti sembrano chiudersi in una sorta di torre d'avorio col rischio di cristallizzarsi nella negazione: bensì, all'opposto, appello a trasformare la società dalle radici, a rivoluzionarla. Contestazione globale e rivoluzionaria divengono le parole d'ordine del movimento studentesco. Come si spiega questo ritorno di attivismo e di fiducia nei risultati pratici dell'azione? I successi dei vietcong provocano un effetto liberatorio su studenti e intellettuali di tutti i paesi: dimostrano che le rivoluzioni popolari possono trionfare anche contro le superpotenze. In Cina, a Cuba, come ora nel Vietnam, la rivoluzione è affidata alla guerriglia. E gli studenti, che ben presto vengono a conflitto con le forze dell'ordine, si convincono di potere imitare e sostenere le rivoluzioni che avvengono nel Terzo Mondo portando avanti una sorta di guerriglia urbana. Mediante essa perseguono un'azione di rottura, di provocazione, di risveglio delle masse lavoratrici da cui si attende un intervento attivo, di portata sempre più vasta che possa mettere il sistema in crisi permanente e determinare alfine il suo crollo. Ma i fautori della guerriglia urbana che trovano in Berlino, in Parigi, in Roma il loro Vietnam dimenticano che la guerriglia si sostiene e vince solo dove trova l'appoggio della popolazione. E nei paesi industrialmente evoluti la popolazione è integrata al sistema, come Marcuse riconosce: lo sono gli stessi lavoratori, i quali aspirano a migliorare le condizioni di lavoro ed il tenore di vita, e possono anche proporsi obiettivi politici di interesse più generale, ma non vogliono « rivoluzioni » — tranne una minoranza sparuta — e quanto alla « contestazione globale » non sanno nemmeno cosa voglia dire. Lo si è visto in Francia nel maggio 1968: sono stati gli studenti a far scoccare la scintilla del grande moto popolare contro il regime di de Gaulle: i lavoratori hanno cooperato con gli studenti finché si trattava di perseguire insieme obiettivi politici ed economici ben delimitati, ma non li hanno più ascoltati quando parlavano di contestazione globale e di sovversione del sistema: istanze « rivoluzionarie » che li lasciavano del tutto indifferenti. Così, in definitiva, la ribellione studentesca è servita soprattutto a spaventare i borghesi bempensanti ed a farli votare in massa per de Gaulle, rafforzandone il regime. Malgrado le forze positive che hanno potuto mettere in moto, malgrado la funzione storica positiva che possono avere assolto, gli studenti dovevano trovare ostacoli tanto maggiori in Italia, dove non c'era un regime che suscitasse opposizioni così vaste; e più ancora in Germania Occidentale e negli

Stati Uniti, dove il partito comunista è quasi inesistente e dove i lavoratori sono oltremodo integrati ed imborghesiti. Nei paesi industrialmente avanzati dell'Occidente, se le masse sono refrattarie a qualsiasi appello a sovvertire il sistema, esse sono tuttavia disponibili ad una politica di riforma. E non è detto che una rivoluzione debba *necessariamente* attuarsi in maniera violenta e immediata, non è detto che una rivoluzione non possa attuarsi mediante una lunga serie di riforme graduali: questo non l'ha detto, a quanto pare, nemmeno Marx. Quel che fa la rivoluzione non è la violenza come tale, non è la guerriglia come tale, non è il colpo di stato, ma la tensione costante verso un obiettivo rivoluzionario di trasformazione radicale della società, obiettivo che può anche venire perseguito con una politica di riforme nonché attraverso una graduale presa di coscienza e presa di potere. L'importante è che l'uomo riesca a liberarsi dalla schiavitù dei falsi bisogni consumistici, che la produzione alimenta artificiosamente in lui per dilatare se stessa come un gigantesco tumore. Per liberarsi da questa falsa idea che l'uomo ha di sé e delle proprie necessità, bisogna che egli in primo luogo ritrovi se stesso ed il vero senso della propria vita. Solo così potrà sentirsi indotto ad impegnarsi in una lunga, difficile lotta per trasformare dalle radici l'organizzazione della società, perché tutto venga realmente finalizzato all'uomo.

Questa ribellione violenta, questo atteggiamento di intransigenza e di contestazione globale, questo credere nella possibilità immediata, apocalittica di un rivolgimento universale, questo fanatismo insomma può apparirci qualcosa di infantilmente rozzo e tuttavia può avere una sua utile funzione quando un movimento è nato da poco e deve farsi subito le ossa. Una coscienza rivoluzionaria anche falsa può avere, nella psicologia delle masse, una funzione protettiva, osservano Ciafaloni e Donolo: « Senza l'illusione della prossimità di un mutamento radicale non è possibile forse far partire un movimento di massa in una situazione di diffusa apatia e spoliticizzazione. L'ingenuità e l'incoscienza hanno una funzione positiva in quanto fanno fare un salto all'esperienza, alla prassi non realizzabile semplicemente con una crescita organica; l'effetto di choc del movimento è parte integrante dei " successi " politici. Ma la falsa coscienza ha anche una funzione difensiva, cioè impedisce ogni revisione dell'impostazione che comporti frustrazioni, delusioni, rinvii. In nessun caso è possibile che essa possa prolungarsi oltre la fase iniziale di accensione » (23). Un'azione di rottura può essere necessaria, ma, reiterata oltre il sopportabile, rischia il fallimento. Essa, inoltre, è un fatto positivo quando fa precipitare una presa di coscienza che già era allo stato potenziale. (Questo avviene in determinati individui, dove esista, se non la coscienza chiara di certe cose, almeno il presentimento di esse). Ma non avviene in dati altri, dove manca qualsiasi sensibilità a quei problemi, e dove una provocazione violenta non può produrre altro che una reazione negativa ed ostile, col risultato di una maggior chiusura. Tale, purtroppo, è l'atteggiamento, è la struttura mentale della grande maggioranza delle persone coinvolte nella civiltà industriale del benessere, che tutto un insieme di condizionamenti ha reso e rende sempre più ottuse a certi valori. Nell'animo di queste persone un'a-

(23) *Art. cit.*, p. 34.

zione continua di rottura e di provocazione, come è quella portata avanti dagli studenti contestatori, lungi dall'ottenere gli effetti sperati, suscita reazioni sempre più irritate e finisce per condannare i contestatori all'isolamento in un'atmosfera di disprezzo e di odio.

Un esempio particolarmente calzante di come i contestatori possano condannarsi all'isolamento è quello del movimento studentesco dell'università di Berlino Ovest. Tale istituzione era nata nel 1948 come « università libera », come vera « comunità di docenti e discenti ». Poi, però, si era allineata alle altre università della Germania Occidentale adottandone l'ordinamento autoritario che riserva ogni potere ai professori ordinari e lo nega agli studenti. Nel 1965 il rettore, avvalendosi del suo diritto di « padrone di casa », proibì che una certa riunione politica si tenesse in aula magna. Gli studenti erano stati incoraggiati a dibattere questioni politiche, prima, finché si trattava di fare del puro e semplice anticomunismo, però l'incoraggiamento delle autorità accademiche diveniva ostilità e sabotaggio quando i giovani passavano a criticare certi aspetti non precisamente democratici della politica occidentale. Pur attuando anche il metodo del *Lernprozess*, dell'opera di persuasione tra cittadini e lavoratori (con scarsi risultati per la difficoltà del linguaggio usato dagli intellettuali e la scarsa sensibilità a certi problemi degli uomini-massa integrati felicemente nella società del benessere), pur mandando avanti quest'opera di chiarimento più serena e razionale, gli studenti si orientavano tuttavia di preferenza al metodo più brutale della provocazione, intesi a scuotere la gente dal suo abituale torpore. Ma le manifestazioni contro gli armamenti nucleari (1958), contro la visita di Ciombe a Berlino (1964), contro una settimana di propaganda del Sud Africa (1965), contro la guerra nel Vietnam (1966) finirono per provocare l'intervento della polizia e l'ostilità della stampa e dell'opinione pubblica. Aggravarono la situazione il progetto (sventato) di accogliere Humphrey con bombe al budino e la dimostrazione contro lo Scià a seguito della quale un poliziotto che inseguiva un gruppo di studenti ne uccise uno (1967). E' di quel periodo l'organizzazione dell'« università critica » da parte degli stessi giovani per riformare gli studi dandogli un carattere di ricerca libera ed un orientamento decisamente politico. Contro un movimento che prendeva ormai piede in tutta la Repubblica Federale Tedesca, nelle università ed anche nei licei, si veniva scatenando una poderosa azione repressiva. Sobillata soprattutto dai giornali della catena Springer, l'opinione pubblica diveniva sempre più feroce contro gli studenti, soprattutto contro il loro capo Dutschke. Quando questi venne ferito gravemente da tre colpi di pistola sparati da un estremista di destra (aprile 1968) si può dire che l'attentatore non facesse altro che dare esecuzione a qualcosa di profondamente desiderato dalla grande maggioranza dei berlinesi: il tentato omicidio si era venuto preparando da gran tempo nel clima di linciaggio morale ovunque diffuso.

Nel maggio 1968 gli studenti francesi potevano fare assegnamento su molti alleati potenziali: l'avversione per il regime di de Gaulle andava diffondendosi semper più ovunque, ma specialmente tra le masse dei lavoratori, per il peggioramento delle condizioni economiche attribuito alla ambiziosa politica del generale. Da anni, poi, le lotte rivendicative promosse dai sindacati urtavano contro la più ferma resistenza del padronato e quel poco che si riusciva a strappare appariva insoddisfacente. Le masse

lavoratrici erano controllate dalle confederazioni e dai partiti di sinistra — da quello comunista in particolare — la cui politica era giudicata da molte parti fin troppo conciliante, ormai priva di qualsiasi mordente rivoluzionario. Di loro iniziativa, i lavoratori non si sarebbero mossi. La prima scintilla del moto che doveva coinvolgere gran parte della nazione fu accesa dagli studenti dell'università di Nanterre trascinati dal « movimento del 22 marzo » di Cohn Bendit. Reagendo alla repressione delle autorità accademiche, della magistratura e della polizia, l'incendio si propaga da Nanterre alla Sorbona e poi all'intero Quartiere Latino. La durezza della repressione poliziesca è condannata dalle stesse confederazioni, mentre la ribellione si ingigantisce sfociando nello sciopero generale del 13 maggio ed in tutta una serie di altri scioperi, di dimostrazioni, di occupazioni di fabbriche un po' in tutta la Francia. Le confederazioni e lo stesso partito comunista non riescono più a dominare gli avvenimenti. Cercano, in un primo tempo, di isolare i gruppi di estrema sinistra. Non riuscendovi, e trovandosi con una base che ormai prende la mano agli apparati, queste organizzazioni cercano di inserirsi nella lotta per moderarla, per orientarla ad obiettivi riformistici più limitati. La preoccupazione loro traspare abbastanza evidente dalle dichiarazioni di Ségury segretario della Confederation générale du travail: « L'opinione pubblica, sconvolta dai disordini e dalla violenza, angosciata dalla completa assenza d'autorità dello stato, ha visto nella Cgt la grande forza tranquilla che è venuta a ristabilire l'ordine al servizio dei lavoratori » (24).

« Il partito comunista » ribadirà il suo capo Waldeck Rochet due settimane dopo, « è fiero di aver reso alla classe operaia i colori della Francia. La volontà popolare deciderà quale sia la via francese al comunismo. Noi siamo il partito dell'ordine. Bisogna convincersi che non si instaurerà il socialismo in Francia sotto la bandiera nera dell'anarchismo » (25). Com'è noto, frattanto de Gaulle è tornato dalla Romania, ha fatto una puntata a Baden Baden per assicurarsi l'appoggio del generale Massu e dei *gros patrons* dell'esercito promettendo in cambio una progressiva amnistia ai membri dell'Oas, scioglie l'assemblea nazionale, indice un referendum, è confortato da imponenti dimostrazioni in suo favore, autorizza la costituzione dei « comitati d'azione civica », mette fuori legge tutti i « gruppi di combattimento e milizie private », ordina la più spietata repressione del movimento studentesco. Si sente appoggiato, in tutto questo, dalla borghesia e dalla maggioranza della popolazione francese che vedono ancora in lui, se non altro, il garante dell'ordine, e che voteranno di nuovo in suo favore, rafforzandone il governo. L'unità d'azione degli operai con gli studenti non si è potuta realizzare che per un breve momento. Poi si sono chiarite le rispettive posizioni e la grossa divergenza che le divide: solo una piccola minoranza di giovani operai può condividere le tesi estremiste degli studenti ed associarsi a loro nell'esigere subito la gestione esclusiva dei lavoratori su tutta l'economia e sul potere politico, togliendo al padrone ogni potere sia nella fabbrica che nella società e sovvertendo l'intero sistema che regge la società industriale dei consumi; l'enorme maggioranza degli

(24) « Voix ouvrière », 27 maggio 1968.

(25) Comizio al palazzo dello Sport in Parigi, 11 giugno 1968.

operai, pure sollecitata ad occupare le fabbriche dall'esempio delle occupazioni studentesche, pur professando un'avversione generica al regime gollista, si accontenta in realtà di quei miglioramenti economici e delle condizioni di lavoro che vengono alfine concessi sotto la pressione delle circostanze. Contro gli studenti rimasti isolati si scatena una selvaggia caccia all'uomo tra il plauso della borghesia, la pratica indifferenza della classe operaia e la gioia di milioni di automobilisti che, tornata la benzina, possono farsi finalmente una bella gita in campagna.

Non è facile abbattere un sistema, che ha una sua organizzazione capillare e poderosi mezzi per difendersi, e per di più è riuscito a integrare la grande massa della popolazione, e perfino i temporaneamente esclusi, che in genere non sognano altro che di venire ammessi a parteciparvi e sono pienamente acquisiti ai suoi valori. Lo stesso contestatore, osserva Marcuse, può trovarsi in difficoltà quando, nel dialogo con l'uomo della strada felicemente integrato, dovrà « rispondere a una domanda peraltro decisiva: che cosa c'è di tanto orribile in un sistema che continua a espandere la ricchezza sociale in misura tale da assicurare a strati di popolazione un tempo condannati alla povertà e alla miseria il possesso dell'automobile, della televisione e della villetta familiare? Che cosa c'è di tanto cattivo in questo sistema da spingerci ad assumere il rischio immenso di predicare il suo rovesciamento? » (26). Per Marcuse gli argomenti più validi sono quelli « umanitari »; ma anche qui — vorrei aggiungere — è da vedere fino a qual punto argomentazioni del genere possano far presa sulla sensibilità umanistica alquanto ottusa del consumista medio. L'interlocutore di Marcuse, che esattamente ne provocherà la precisazione di cui sopra, riferendosi alle discussioni tra studenti e cittadini sul Kurfürstendamm di Berlino, ricorda la frequente « comica scena di studenti che tentavano di spiegare a impiegati e operai come e perché a loro mancasse qualcosa, sentendosi rispondere: "Non capisco. Tutto sommato per me le cose vanno bene" ». Nota poi « come sia difficile dimostrare a un lavoratore quali siano i suoi veri interessi nei confronti del Vietnam, specialmente in America dove la guerra permette agli operai di guadagnare di più » (27). Già in uno dei suoi più famosi libri Marcuse aveva trattato il tema dell'integrazione rilevando che per tanta gente « respingere lo stato del benessere a favore di un'idea astratta della libertà è cosa che convince poco » (28). Il linguaggio dei contestatori appare perloppiù difficile e inadatto alla propaganda, un tipico linguaggio da intellettuali che gli uomini-massa non comprendono. Questi rimangono indifferenti, fino a che, per il reiterarsi delle provocazioni, non perdono la pazienza: e allora plaudono alla repressione quando addirittura non prendono parte al linciaggio. Confessa Marcuse con riferimento all'America (ma si potrebbero trarre esempi anche da altri paesi): « ...Ci sono casi (ai quali ho assistito con i miei occhi) in cui la polizia deve proteggere i dimostranti; anzi, ancora peggio, deve difenderli dai tentativi di aggressione degli operai » (29).

---

(26) *La fine dell'utopia*, p. 71.
(27) *Op. cit.*, pp. 71 - 72.
(28) *L'uomo a una dimensione*, Torino 1967, p. 69.
(29) *La fine dell'utopia*, p. 59.

RIVOLUZIONE E RIFORME

Nota Marcuse che « se Marx ha visto nel proletariato la classe rivoluzionaria, ciò è avvenuto anche e forse principalmente perché il proletariato era libero dai bisogni repressivi della società capitalistica, perché nel proletariato potevano svilupparsi i nuovi bisogni di libertà che non potevano essere soffocati da quelli vecchi e dominanti. Oggi, nella maggior parte dei paesi capitalistici altamente sviluppati, questa autonomia non è più possibile. I lavoratori non rappresentano più la classe che porta in sé la negazione dei bisogni esistenti » (30).

Questo si può dire soprattutto degli Stati Uniti, dove il movimento operaio ha potuto essere definito come il vero movimento conservatore dei nostri tempi (31), e i sindacati come « strumenti di integrazione vantaggiosa nell'attuale struttura della politica economica piuttosto che leve per il suo mutamento » (32). Mentre d'altra parte i sindacati stessi cominciano a declinare e perdono adesioni (33). Ma anche in Europa è in atto un processo di integrazione rilevante, specialmente negli stati scandinavi, in Germania, in Gran Bretagna. Classico è il « compromesso svedese », che Basso così caratterizza: « La socialdemocrazia fornisce al grande capitale quella base di massa di cui un regime moderno fondato sul suffragio universale ha bisogno, e riceve in compenso non il potere ma semplicemente l'esercizio delle funzioni di governo, delimitate peraltro e controllate dal ruolo egemonico esercitato senza riserve sulla società civile dal grande capitale e dagli intellettuali che lo servono. Cosicché la classe operaia svedese, pur avendo grazie alla solida organizzazione socialdemocratica accresciuto la propria forza, si limita ad adoperarla nel quadro del sistema, rinunciando ad ogni possibilità di trasformazione » (34).

D'altra parte il sistema neocapitalistico pone in atto i più svariati meccanismi di integrazione economici, psicologici ed anche ideologici: aumento dei salari, partecipazione agli utili dell'azienda, *human relations*, modelli e ideali consumistici propagandati dai *mass media*, sollecitazione a preoccuparsi unicamente di migliorare il tenore di vita abbandonando infine il quartiere operaio per trasferirsi nel suburbio borghese e lasciando obnubilarsi qualsiasi solidarietà di classe per tendere soltanto alla promozione sociale. Entrando nel gioco parlamentare, i partiti della classe operaia finiscono per adeguarsi a quella logica e per rinunciare alle posizioni di

(30) *Op. cit.*, p. 22.
(31) Da F. Tannenbaum in *A Philosophy of Labor*, cit. da L. Basso in *op. cit.*, p. 184.
(32) Ch. Wright Mills, *The labour Leaders and the Power Elite* in *Industrial Conflict* di AA.vv., New York 1954.
(33) J. K. Galbraith, *Il nuovo Stato industriale*. Torino 1968, p. 5: «... Si è avuto l'inizio del declino del sindacato. L'adesione ai sindacati negli Stati Uniti ha raggiunto la massima punta nel 1956. Da allora l'occupazione è continuamente aumentata, mentre l'adesione ai sindacati è nel complesso diminuita. Gli amici del movimento operaio e coloro che ne dipendono per guadagnarsi da vivere dipingono questa flessione come temporanea o ciclica. Parecchi altri non l'hanno neppure rilevata. In realtà, si può ipotizzare con notevole fondatezza che essa sia profondamente radicata in mutamenti di altra natura ».
(34) L. Basso, *Le prospettive della sinistra europea* nel volume cit., p. 182.

rottura, e mirano ad acquisire comunque la maggioranza degli elettori adattandosi alla mentalità borghese, configurandosi come partiti d'ordine e di tutto riposo. Come spiegò una volta Gaitskell, un partito socialista impegnato nella ricerca del voto si sforza non tanto di elevarsi al livello di coscienza delle masse, quanto piuttosto di adeguare se stesso alle aspettative dell'« onesto uomo comune non socialista ». A quali aspettative, a quale mentalità ci si debba adeguare per accaparrarsi il voto di quell'onest'uomo non c'è bisogno di dirlo.

Se in tanti paesi ad alto sviluppo industriale — Stati Uniti, nazioni scandinave, Germania Occidentale, Gran Bretagna — i lavoratori ed i loro partiti appaiono integrati al sistema neocapitalistico, sarebbe ingiusto far di tutte le erbe un fascio e dire che avviene lo stesso, nel medesimo grado, anche in Italia ed in Francia. In questi due paesi, malgrado lo sviluppo economico raggiunto, perdurano condizioni sociali e di lavoro tutt'altro che soddisfacenti. In Italia, in particolare, c'è ancora molta disoccupazione, rimangono fin troppe aree depresse che si vanno spopolando mentre le zone industriali del nord e le grandi città si sviluppano in maniera pletorica quanto disordinata, e sono ormai carenti dei servizi pubblici più indispensabili: autobus gremiti di gente su strade congestionate, scuole a doppi e tripli turni, ospedali coi letti nei corridoi, case di abitazione dai fitti troppo elevati e, come alternativa, ghetti e bidonville...

E' l'insofferenza di tutto questo che impedisce alla classe operaia di conciliarsi col regime, anche se le sue aspirazioni sono consumistiche: di un migliore consumo privato che possa però attuarsi nel contesto di servizi pubblici più efficienti in una società più razionale, più giusta e più umana. Tale stato d'animo di insoddisfazione e di irrequietezza, che è ancora tanto diffuso nella classe operaia francese e specialmente italiana, spiega (almeno in parte) come mai operi ancora, in entrambe le nazioni, un forte partito comunista. E spiega come mai il partito comunista non si sia ancora del tutto liberato del suo tradizionale massimalismo. Nel partito sembrano ancora coesistere le due antiche anime del socialismo, quella rivoluzionaria e quella riformista. Non sembra ancora abbandonata del tutto la classica politica del doppio binario fra la partecipazione al sistema ed il sabotaggio del sistema. Però chi, al di là della facile polemica, si sforzi di capire qualcosa della lenta, travagliata evoluzione dei due partiti può notare un abbandono del sovversivismo e l'opposta tendenza, sempre più evidente, a puntellare il sistema politico, a rafforzarlo, sia pure con l'obiettivo di trasformarlo in modo radicale: ma è una trasformazione affidata ad una politica di riforme. Si ricordi, per esempio, una dichiarazione molto indicativa di Barjonet, dirigente della comunista Confédération générale du travail, in rapporto agli eventi del maggio 1968: « Io credo che avremmo potuto rovesciare il regime gollista. Ma non abbiamo voluto farlo » (35). Si rammenti ancora quanto il partito comunista ha fatto in Italia per la difesa dei principi costituzionali quando la loro attuazione veniva compromessa da crisi involutive del regime dominato dai democristiani. Non c'è bisogno di citare episodi, penso. Sia in Francia che in Italia il partito comunista ha, di fatto, agito come partito d'ordine, sia pure con tutte le sue ambiguità. E' caratteristica, poi, una sempre maggiore autonomia da Mosca:

(35) *La comune di maggio* a cura di S. Mazzocchi, Milano 1968, p. 41.

dall'obbedienza supina dei tempi di Stalin — quando la politica di tutti i partiti comunisti era decisa nelle sale del Cremlino e le decisioni piombavano dall'alto cogliendo impreparati gli stessi dirigenti nazionali — si è passati a poco a poco ad una politica più indipendente, alla definizione delle diverse « vie nazionali al socialismo ». Anche per la pressione dell'opinione pubblica, i partiti comunisti italiano e francese hanno riprovato l'invasione della Cecoslovacchia, benché poi il partito francese si sia rimangiato un po' alla volta le espressioni di dissenso e sia tornato ad allinearsi alle posizioni moscovite. Episodi come l'espulsione di Noirot e poi di Garaudy, cui corrisponde da parte italiana l'espulsione della Rossanda e del gruppo del « Manifesto », a parte la questione di merito, deporrebbero alquanto a sfavore della democrazia interna dei due partiti. E' tuttavia indubbio che anche qui si afferma a poco a poco, in sempre maggior misura, il metodo democratico, anche nel senso di una sempre maggiore democrazia di base. Si è sempre liberi di insinuare che possa trattarsi di un nuovo travestimento atto a rassicurare i timorosi e ad aumentare i voti. Ripeto, la polemica è facile, più difficile è cogliere il senso degli avvenimenti, il senso di quello che accade di nuovo. Ma quale è il fatto nuovo nei partiti comunisti occidentali? E' la loro pura e semplice trasformazione in partiti socialdemocratici, riformisti? o è piuttosto l'idea di una nuova strategia rivoluzionaria, di una nuova maniera di far la rivoluzione attraverso una politica di riforme — senza arenarsi nel riformismo — che è forse l'unica maniera possibile di rivoluzionare una società capitalistica ad alto sviluppo industriale? L'evoluzione futura della politica italiana e francese ci dirà se e fino a qual punto la presenza dei due grossi partiti comunisti possa considerarsi un anacronismo soggetto a lenta erosione oppure se e fino che punto possa determinare una nuova via al socialismo assolutamente originale.

I partiti comunisti italiano e francese sono stati accusati di riformismo e di socialdemocrazia, che sono gli insulti peggiori in bocca a giovani della sinistra extraparlamentare da riservarsi alle liti tra parenti. I cosiddetti gruppuscoli costituiscono poi i centri più attivi del movimento studentesco nei suoi momenti di riflusso e di crisi, quando non è più alimentato da una partecipazione degli studenti in massa. I gruppi della sinistra extraparlamentare, nel tacciare di riformismo i partiti comunisti ufficiali, vi si contrappongono proclamandosi gli unici movimenti rivoluzionari. In realtà però, il sistema non si fa abbattere tanto facilmente. Anche un colpo di stato, che può essere di facile esecuzione in paesi arretrati dove il governo ha mezzi limitati per difendersi e la popolazione è passiva, diviene estremamente problematico in un paese ad alto sviluppo industriale, dove il governo è forte e dotato di mezzi di ogni genere ed ha l'appoggio di una popolazione che sostanzialmente crede nella democrazia, e dove inoltre esiste un pluralismo di centri di potere autonomi che è difficile bloccare tutti insieme. Rimarrebbe una politica di alternativa e di riforme, da attuare non con spirito riformistico, cioè arrestandosi alle prime cinque o sei riformette per mantenere tutto il resto immutato, ma con spirito realmente rivoluzionario, cioè considerandole nient'altro che gradi necessari per giungere ad una radicale trasformazione dell'intero sistema politico, economico sociale, educativo. Ma per questi ultrarivoluzionari dire riforme è lo stesso che dire riformismo, cioè integrazione nel sistema. Nel loro « tutto o nulla non potendo fare la rivoluzione immediata, gli ultracomunisti respingono

le riforme, respingono anche la cogestione di un potere che non possono conquistare tutto subito. Cercano solo di assicurarsi degli « spazi strutturali » nel cui ambito possano riunirsi, discutere ed agire. Ma poiché la grande massa dei cittadini, integrati nel sistema, respinge ogni appello sovversivo, i giovani estremisti si abbandonano ad atti provocatori che, invece di risvegliare una coscienza rivoluzionaria nella moltitudine degli uomini-massa della società industriale, li aliena ancor più fino a determinare la reazione violenta. Ai giovani estremisti, isolati ormai del tutto nei loro spazi strutturali, non rimane altro che riunirsi ogni tanto a vagheggiare la rivoluzione che non viene, così come i monaci si adunano a salmeggiare. Come questi preservano nei chiostri la purezza della fede dalle insidie di satana, così i giovani estremisti ripudiano la politica delle riforme perché potrebbe indurli ad integrarsi nel sistema, ad imborghesirsi, ad offuscare la purezza dell'ideale rivoluzionario la cui fiamma è gelosamente custodita nei luoghi di convegno delle nuove sette. Ma chi rifiuta di impegnarsi nella lotta per le riforme per non imborghesirsi dimentica che tale rischio è presente sempre nell'uomo in qualsiasi condizione, anche dove le rivoluzioni socialiste si sono già attuate con la presa di potere da parte del proletariato, o di chi per esso. Più che un rischio, l'imborghesimento è un fatto reale nei paesi comunisti, specialmente in Jugoslavia (dove sotto certi aspetti il regime comunista originario non è nemmeno più riconoscibile), ma anche nei paesi satelliti dell'Europa orientale, nell'Unione Sovietica, nella stessa Cina (dove la « rivoluzione permanente », che Mao ha teorizzato e promosso sotto certe forme, non è che il tentativo di recuperare e difendere le conquiste rivoluzionarie messe in crisi dalle tendenze involutive sempre in atto). Se ci si astiene dal propugnare le riforme per il timore di imborghesirsi, ci si dovrebbe astenere anche dall'agire per la rivoluzione, poiché nessuna rivoluzione trasforma gli uomini completamente in rivoluzionari e nessuna rivoluzione uccide lo spirito borghese una volta per tutte impedendogli di rinascere. Il rischio di errare, di peccare, di soccombere alle tentazioni più diverse è inerente alla condizione umana ed a qualsiasi forma di azione. Chi per paura di lasciarsi contaminare da una certa realtà se ne tiene al di fuori, chi non potendo ottenere tutto si rifiuta di perseguire obiettivi limitati e quindi non cerca di fare almeno il poco fattibile, si condanna all'inazione, all'isolamento, alla sterilità, e come tale finisce per assumere l'atteggiamento più reazionario.

« Nel futuro prevedibile », scrive Gorz, « non vi sarà nel capitalismo europeo una crisi così drammatica da portare la massa dei lavoratori allo sciopero generale o all'insurrezione armata per difendere i propri interessi vitali » (36). Poiché la borghesia non cederà mai il potere senza combattere, la strategia socialista dovrà creare le condizioni oggettive e soggettive che rendono possibile la presa di potere e l'azione rivoluzionaria. L'avvento del socialismo « discenderà soltanto da una azione cosciente e a lungo termine, il cui inizio può essere l'attuazione graduale di una scala coerente di riforme » (37). Lo sviluppo ulteriore della lotta passerà necessariamente, secondo Gorz, attraverso una successione di prove di forza. Le riforme

(36) A. Gorz, *Riforma e rivoluzione* in *Il socialismo difficile*. Bari 1968, p. 79.
(37) *Op. cit.*, p. 80.

apriranno brecce nel sistema capitalistico, e la prova di forza finale impedirà al capitalismo di chiudere quelle brecce aperte nel suo potere e nel suo funzionamento e consentirà alla classe operaia la conquista del potere politico. Quindi « ciò che può e deve essere progressivo e graduale in una strategia socialista è la fase preparatoria, la quale unifica un processo che porta alle soglie della crisi e della prova di forza finale. La scelta di questa via, chiamata impropriamente "via pacifica al socialismo", non deriva da una scelta aprioristica per il " gradualismo ", né da un rifiuto aprioristico della rivoluzione violenta o dell'insurrezione armata; essa deriva dalla loro impossibilità effettuale nel contesto europeo » (38). Basso fa vedere molto bene come lo stesso Marx degli anni più maturi riconoscesse una certa validità, in determinate condizioni storiche, anche ad una strategia delle riforme. E Marx non era, certo, un riformista. Qui siamo ancora, comunque, nell'anticamera del socialismo. Sottolinea, in proposito, Basso che « per il marxismo tutte le riforme parziali, tutte le modifiche introdotte nelle strutture, tutte le conquiste realizzate non dànno come loro somma il socialismo, ma semplicemente gli aprono la strada, rendendo sempre più acuta la contraddizione fra forze produttive e rapporti di produzione, fra la logica dello sviluppo sociale e la logica del profitto privato: per passare al socialismo rimane sempre necessaria... la conquista totale del potere e la conseguente "dittatura del proletariato" » (39).

Come avverrà questo passaggio? Per Marx — sempre secondo la detta interpretazione — una crisi rivoluzionaria è la nascita di una società che si è già formata in seno alla vecchia. Essa può sopravvenire quando « nei pori della vecchia società si è formata una nuova società la quale deve sentire come una catena contro natura e far saltare per aria anche il guscio politico, il naturale rivestimento della vecchia società » (40). Così la rivoluzione socialista è un « liberare gli elementi della nuova società dei quali è gravida la vecchia e cadente società borghese » (41). La crisi rivoluzionaria, cioè il momento finale della conquista del potere, dovrà essere necessariamente violenta per Marx? Rileva ancora Basso che Marx, mentre in una prima fase non riusciva a concepire la presa del potere se non attraverso una rivoluzione violenta (mancavano esempi storici contrari), negli anni più maturi seguitò a considerare la rivoluzione violenta come la più probabile nella maggioranza dei paesi, ma ad un tempo cominciò a prospettarsi la possibilità di un passaggio pacifico nei paesi industrialmente più sviluppati e più democratici, come l'Inghilterra e gli Stati Uniti (42).

Per il Marx maturo, per il Marx ormai liberatosi dal tradizionale schema che affidava la rivoluzione alla violenza e ad essa soltanto (Blanqui), il passaggio del potere dalla classe borghese alla classe operaia avrebbe potuto essere violento oppure pacifico a seconda delle circostanze

(38) *Op. cit.*, p. 81.
(39) *Appunti* ecc., p. 99.
(40) *Die moraliesierende und die kritisierende Moral* in « Deutsche Brüsseler Zeitung » del 18 novembre 1847 riportata da Basso in *op. cit.*, p. 100. Marx si riferisce alla società borghese nascente allora in seno alla Germania feudale.
(41) K. Marx, *La guerra civile in Francia*, in *Opere scelte* di K. Marx e F. Engels, Roma 1966, p. 913.
(42) Cfr. *op. cit.*, pp. 105 - 106.

storiche. Nota Basso che « solo una rivoluzione concepita come un processo di lotte che si svolgono lungo l'arco dello sviluppo capitalistico, come una progressiva trasformazione della società e una graduale conquista del potere, può svolgersi per via pacifica » (43). Egli riconosce che Marx, una volta separatosi definitivamente dal blanquismo, si aprì ad « ammettere questa possibilità » (44). In tale prospettiva Marx sembra ritenere possibile una, chiamiamola così, « via pacifica al colonialismo » non solo nella fase preparatoria (anticamera del socialismo) ma anche nella fase risolutiva della presa del potere. Su quest'ultimo punto Gorz, affermando che la crisi rivoluzionaria finale si svolge di necessità attraverso prove di forza, non chiarisce bene se alluda ad una soluzione violenta (riconosciuta impossibile nei regimi capitalisti avanzati di oggi e perciò rinviata ad un momento in cui essi saranno posti in crisi) oppure se escluda una azione propriamente violenta. Riferendosi ai paesi capitalistici che oggi hanno realizzato un alto sviluppo industriale, Basso prevede una rivoluzione attraverso lotte decise ma non propriamente violente, una rivoluzione pacifica in altre parole: « Più che mai in questo momento », scrive Basso, « e salvo naturalmente l'ipotesi di grosse catastrofi politiche che per ora sono al di fuori delle nostre previsioni, è necessario pensare alla rivoluzione non come alla frattura verticale e allo scontro decisivo ma come a un lungo periodo di lotte, come ad una conquista progressiva del potere che naturalmente dovrà culminare in una fase decisiva di rovesciamento dei rapporti di potere ma che arriverà al culmine solo dopo una lunga scalata » (45). Tale « fase decisiva di rovesciamento dei rapporti di potere », come Basso la concepisce, non appare necessariamente violenta, anche se richiederà una decisiva azione di lotta politica e quindi una chiara volontà rivoluzionaria.

Si può osservare a questo punto che, se il momento essenziale della rivoluzione è la presa di potere da parte della classe lavoratrice, e se tale presa di potere si va attuando a grado a grado già nella fase preparatoria, rimane sempre possibile prospettare l'eventualità di un'azione finale rivoluzionaria che non faccia altro che coronare diciamo formalmente, ufficialmente una presa di potere in pratica già avvenuta attraverso un graduale processo. Avvenuta essenzialmente in due modi: 1) mediante una lunga serie di progressive riforme, che abbiano trasformato la società capitalistica in tutti i suoi peculiari elementi e nella sua stessa logica; 2) attraverso una graduale presa di potere da parte dei lavoratori e delle loro organizzazioni, che a poco a poco abbia estromesso dal potere coloro che prima lo detenevano. E' in questo senso che la rivoluzione di distingue dal riformismo, che accontenta i lavoratori in certe loro istanze, accorda loro più alti salari e meno ore lavorative ed assicurazioni per l'invalidità e la vecchiaia e la possibilità di comprarsi la casetta e l'automobile, ma non gli dà il potere. Una rivoluzione può attuarsi anche attraverso riforme e senza deviare nel riformismo, ma solo quando insieme alle riforme si realizzi una graduale presa di potere

(43) *Op. cit.*, p. 107.
(44) *Ibid.*
(45) *Capitalismo monopolistico e strategia operaia* in *Neocapitalismo e sinistra europea*, pp. 152 - 153.

da parte dei lavoratori. Non è detto che il potere debba venire attribuito subito alla base, la quale potrebbe essere impreparata e compromettere i risultati raggiunti. Negli stessi paesi che hanno visto il trionfo di una rivoluzione comunista il potere appartiene di fatto, ben più che ai lavoratori, ai loro rappresentanti, cioè agli apparati dei partiti, i quali esercitano una dittatura nei confronti dei lavoratori stessi. La presa di potere da parte della base è prevista, ma di fatto è rinviata alle calende greche.

La storia sociale ci mostra che la democrazia è una conquista tardiva che necessità, per mantenersi, di un certo grado di maturità nelle masse. Fino a che un tale grado di maturità non viene raggiunto, il potere viene attribuito ad un uomo o ad una *élite*, e la massa ne viene esclusa. Solo in seguito il numero dei detentori del potere si viene a poco a poco ad ampliare, tenendo al limite alla partecipazione responsabile di tutti i membri della comunità. Questa tendenza si realizza, o è almeno affermata e proclamata: rappresenta almeno un programma che prima o poi dovrà attuarsi in pieno, sia nelle società comuniste che in certe società capitalistiche avanzate. Ci sono invero nazioni a regime capitalistico, tra cui in particolare l'Italia, dove i sindacati non si limitano più ad un'azione rivendicativa (di tipo riformistico) ma tendono ad acquisire una sempre maggiore influenza nella vita economica ed anche politica, nelle singole aziende, nei vari settori dell'economia e nell'intera comunità nazionale, e tendono a farsi riconoscere una partecipazione sempre più vasta e determinante alle grandi decisioni. Si noti, per esempio, come nel nostro paese le tre confederazioni si sono battute e si battano per le « riforme », per la soluzione dei grandi problemi della casa, della sanità, della scuola e del Mezzogiorno. Si noti ancora la nuova consuetudine invalsa, che vuole che il governo si consulti con i sindacati prima di assumere decisioni importanti di carattere non solo settoriale, ma generale, politico nel senso più ampio. Questo vuol dire che l'influenza dei sindacati aumenta in misura crescente e che essi tendono a promuovere certe riforme che giudicano necessarie, e ad un tempo ad acquistare una sempre maggiore somma di potere. Il processo è agli inizi, ma si può prevedere la possibilità che le organizzazioni dei lavoratori pervengano, a poco a poco, a realizzare una presa di potere indiretta sullo stato, sulle regioni, sui comuni (i cui organi legislativi e deliberativi sono eletti dal popolo come tale e non dai sindacati, ovviamente) ed insieme che finiscano per attuare una presa di potere diretta sulle loro aziende. Le grandi aziende sono in genere, ed in numero crescente, società anonime gestite non più dagli antichi proprietari (la cui quota di proprietà diminuisce in proporzione con l'estendersi della azienda ed il suo fondersi con altre), e nemmeno dagli azionisti (ciascuno dei quali possiede una quota infinitesimale), ma da *managers* che sono pervenuti al vertice dell'azienda a seguito di una vera e propria carriera. Questi esercitano, di fatto, una dittatura, a nome di una moltitudine di azionisti fantomatici che non contano nulla e sono dei puri e semplici fornitori di capitale.

Come si è accennato più sopra, in una situazione del genere, in cui il potere è occupato in maniera in certo modo « abusiva » (anche se funzionale alle esigenze dell'azienda in quella fase del suo sviluppo), è da preve-

dere che questa grossa porzione di poteri occupati «abusivamente» dai *managers* possa venire in seguito trasferita ai lavoratori via via che essi entrino a far parte di una « tecnostruttura » sempre più altamente qualificata e sempre più animata dalla volontà di assumersi collegialmente la gestione totale (e non solo tecnica) dell'azienda. E' luogo comune che chi possiede il potere economico nelle aziende possiede indirettamente anche il potere politico nello stato. Già i lavoratori, attraverso i loro sindacati, esercitano sullo stato una notevole influenza e quindi una notevole somma di potere nella nazione. Ma ancor più ne avranno quando gestiranno le aziende. Il potere è destinato a passare ai lavoratori (e alle loro stesse basi, non solo ai vertici dei sindacati) nella misura in cui i lavoratori sapranno elevare la loro qualificazione tecnica e culturale e la loro coscienza e volontà politica e rivoluzionaria. Quando essi avranno realizzato una compiuta presa di potere sulle aziende e, indirettamente, sullo stato, e quando avranno realizzato una trasformazione radicale della società nelle sue strutture e nella sua stessa logica, si può dire che, a quel punto, avranno attuato quello che si può definire a pieno titolo una rivoluzione. Una rivoluzione da compiersi nel nome dell'uomo: perché l'uomo si liberi da quanto lo opprime e prenda possesso di quanto gli appartiene e, imprimendo il maggiore sviluppo a tutte le sue potenzialità, possa attuare il vero umanesimo.

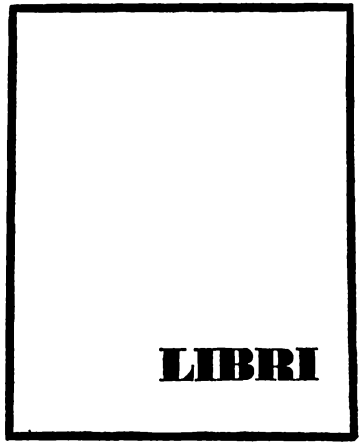
FILIPPO LIVERZIANI

Uno strumento per la vita della comunità cristiana. La teologia non può essere staccata dall'esperienza della chiesa viva, deve tornare ad essere la meditazione critica e sistematica di quell'esperienza.

Uscita l'edizione tedesca; in preparazione le edizioni francese, spagnola, polacca; allo studio le edizioni inglese, portoghese, olandese e araba.

Numero singolo Lire 900
Abbonamento annuo (6 numeri) Lire 4.500
Vers. sul c/c postale n. 3/50299
Via Aurelio Saffi, 19 - 20123 Milano

Edizioni Jaca Book


LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget Bozzo

Edoardo Benvenuto

Oddo Bucci

Filippo Garrone

Oscar Meo

Francesco Spedalieri

Piero Zoccola

HANS KUNG: « PRETRE POUR QUOI FAIRE? » - Traduit de l'allemand, Cerf, Paris 1971, pp. 123.

Come poco rimane dell'infallibilità dopo il precedente saggio *Infallibile?* così poco rimane del prete cattolico dopo questo libro, dove il Küng svolge più radicalmente le tesi già enunziate nel suo libro sulla Chiesa (cfr. *Renovatio*, n. 3, luglio-settembre 1968, pp. 463-465).

La tesi di Küng parte da due negazioni: non esiste successione apostolica del ministero, non esiste sacrificio, dunque non esiste sacrificatore. *Actum est* della gerarchia di giurisdizione come di quella d'ordine. Non vi è alcun'altra norma che quelle fornite dalla « scienza esegetica », ma il Nuovo Testamento non presenta un'ecclesiologia unitaria. Tutto quello che si può ricavarne per i « servizi di direzione » della comunità cristiana è una magra messe: il servizio di direzione deve essere: a) servizio della comunità; b) fedele alla norma data da Gesù, che non tollera alcun rapporto di dominio; c) legato da un'obbligazione nei riferimenti della testimonianza originaria degli apostoli; d) inserito in una pluralità di funzioni, di servizi, di carismi.

Le negazioni dette all'inizio ne trascinano altre. Il concilio di Trento si vede negato il carattere di concilio ecumenico e sottoposto a questa micidiale domanda: « di fatto, Trento rifletteva sul messaggio cristiano originario? ». Poco dopo, viene contestata addirittura l'esistenza di sacramenti. Anche la tesi protestante che essi siano due, il battesimo e la cena, non può essere ripresa senza esame. E l'idea che, in ultima analisi, la Chiesa possa essere considerata un sacramento (*extrema ratio* per salvare qualcosa della sacramentaria) è da respingersi perché la Chiesa si è fissata il numero di sette sacramenti. L'unica cosa importante in questa materia è affidarsi all'esegesi e respingere i blocchi dogmatici. Ma senza apostolicità, senza concilî, senza sacrificio e senza sacramenti che rimane del prete? a che serve il prete?

Nonostante il libro si rivolga al prete, il Küng, da un certo punto in avanti, del prete non parla più. Il termine stesso sparisce ed è sostituito da quello di « servizio di direzione ». I « servizi di direzione » per Küng hanno alcune caratteristiche che egli fissa in modo negativo, esattamente in contrappunto con la figura del prete: non debbono essere necessariamente a tempo pieno, non debbono necessariamente durare tutta la vita, non sono legati ad una posizione sociale, non debbono supporre nel titolare una cultura universitaria, non debbono esigere il celibato, non debbono essere esclusivamente maschili.

Dopo queste caratteristiche negative, che cosa rimane del « servizio di direzione »? Esso ha il senso di un potere di orientamento spirituale e si fonda su una vocazione, su una chiamata di Dio, in Gesù Cristo, di cui la comunità dovrà però assicurarsi. Il servizio di direzione è un carisma che la comunità deve provare, sia prima che dopo la chiamata al ministero.

Come si manifesta questo carisma? « Là dove mancano le qualità umane del responsabile, l'attitudine al dialogo, alla comunicazione, all'organizzazione, là dove manca la conoscenza dell'uomo, l'iniziativa, l'immaginazione e la volontà di guidare, là dove non c'è alcuna traccia dello spirito liberatore del Cristo là, nonostante tutte le rivendicazioni istituzionali, non vi è servizio autentico, né dei veri responsabili ». Ci sembra descritto un esperto di relazioni pubbliche. Nonostante la verniciatura di questo linguaggio con termini biblici, l'immagine del servizio di direzione pare tracciata su quello di un manuale dell'uomo di successo: la figura del politico democratico compare infatti alla fine, come la *silhouette* del nuovo responsabile ecclesiastico.

Accanto all'uomo politico democratico, la costituzione politica democrati-

ca. Il modello politico (e quindi ecclesiastico) di Küng è tanto recente quanto Montesquieu. Sembra che il professore di Tubinga non sappia di citare quasi letteralmente *L'esprit des lois,* quando fa dei *checks and balances* della costituzione americana il modello della costituzione ecclesiastica futura. Tuttavia, l'istituto fondamentale di tale costituzione ecclesiastica sarebbe una sorta di libero veto, secondo il modello della costituzione dell'antico regno di Polonia. La comunità locale avrebbe il diritto di veto contro la decisione della « comunità regionale » e viceversa.

Ciò che sorprende è l'ingenuità e l'ottimismo con cui i professori di teologia discutono delle cose politiche e sociali. Il pessimismo verso le istituzioni ecclesiastiche diviene fiduciosa credulità verso le istituzioni secolari.

Il servizio di direzione ecclesiale è così concepito in una forma di fatto puramente secolare, anche se il linguaggio è ecclesiale. Il risultato è un *leader* che tende a riassumere in sé la comunità, un capo politico, un egemone della comunità, non un suo «servo»: il personaggio che Küng delinea suppone una comunità rigorosamente controllata, puntualmente egemonizzata; una comunità compatta e relativamente chiusa.

Non è di fatto possibile che il *leader* abbia tutto il potere morale e sociale che qui gli è attribuito senza un rapporto e un controllo costante della comunità. Ciò è possibile nella misura in cui la comunità è concentrata su se stessa. Ciò dà il suono di un movimento d'opinione organizzato, ma non di una comunità ecclesiale. Il cambiamento del « servizio di direzione » comporta un cambiamento anche degli appartenenti, alla ristrutturazione della *leadership* corrisponde una parallela ristrutturazione della *membership.* Abbiamo così che una qualsiasi comunità politica potrebbe riconoscersi nelle figure espresse dal Küng e che di fatto sia proprio questo che egli voglia. Il Küng non è un teologo della secolarizzazione, non è un teologo radicale: ma la concezione della Chiesa che qui espone ha la sua coerenza teologica nei modelli della teologia radicale.

L'ipotesi di una sottolineatura del carattere carismatico del sacerdozio (e anche la possibilità di un sacerdozio ottenuto diversamente che con l'imposizione delle mani) sono ipotesi che hanno una plausibilità e non mancano di precedenti nella tradizione spirituale cristiana. La critica allo stato clericale è certamente sentita ed è una delle ragioni del successo della secolarizzazione.

Tuttavia si cercherà invano il senso di un carisma in questo quadro di pensiero. In questo libro non vediamo indicato altro criterio del vero carisma che il successo. La dimensione mistica del carisma, la relazione interiore con lo Spirito, il suo duro impatto con la storia, ciò che insomma l'Antico Testamento ci rappresenta nella figura dei profeti e il Nuovo Testamento in quella degli apostoli qui non appare.

Il ritratto di Paolo che Küng qui fa omette due fatti: la dimensione mistica di Paolo e la sua sconfitta storica. Questi uomini di successo, attorniati da comunità festose, ci ricordano forse Geremia o Paolo, solo a Gerusalemme come a Roma?

Il saccheggio della dogmatica ci ha dato, dunque, un risultato magrissimo. Se una certa figura storica di prete domanda di essere rinnovata, ebbene ciò avviene a partire dai valori che esprimeva così come dai limiti che sono sempre stati riconosciuti. Il beato Dominici diceva del clero cose durissime (laddove il tono del Küng è confortatore); ma procedeva da un diverso spirito. La struttura della vita sacerdotale è anche un dato storico che deve essere rinnovato nella prospettiva di partecipazione e di comune creatività, di cui si cercano ancora le norme e gli esempi. Il rinnovamento nascerà, ne siamo certi, dalla legge della croce e non da quella dell'applauso. Passerà per le vie della solitudine, non per quelle del consenso. E ciò è il segno autentico dei carismi.

Il carismatico di Küng sembra un « profeta di pace », cioè un falso carismatico, secondo il criterio di Gere-

mia. La norma ideale che Küng presenta, al prezzo della rottura radicale con la tradizione, ci pare semplicemente un luogo comune, una variante del *patois* della civiltà di massa. Potremmo alla fine rivolgere a Küng la stessa domanda che egli rivolge al concilio di Trento: se cioè il suo libro sia una meditazione sul cristianesimo e se la figura di cui parla possa riconoscere il prete cattolico di oggi quale un anello della sua evoluzione.

G. B. B.

JOHN L. MCKENZIE: « L'EVANGILE ET LE POUVOIR DANS L'EGLISE » - Traduit de l'anglais par L. Gerard, Le Centurion, Paris 1970, pp. 260.

Questo libro tratta dell'autorità nella Chiesa: espone dapprima il dato neotestamentario e fa poi su questo delle riflessioni di carattere teologico.

Il maggiore problema che il Mc Kenzie pone è se l'autorità della Chiesa abbia natura diversa da quella dell'autorità politica, dell'autorità familiare, o produttiva, e così via. Il Mc Kenzie dice di sì: e fa appello alla norma evangelica del servizio, alla norma e alla virtù della carità, ricorda l'inserimento del ministero che reca con sé l'autorità in una realtà che comporta carismi e funzioni diverse. Gli argomenti dell'autore hanno tutti valore per indicare il modello di legittimità del cristiano incaricato di esercitare l'autorità nella Chiesa: e in questa direzione sono accettabili. Ma il fatto che esso venga dal dono dello Spirito, e abbia radice nel corpo di Cristo, non toglie al ministero la sua umanità.

Per questo non ci sembra che l'autorità ecclesiale debba essere vista come radicalmente diversa dall'autorità umana: altrimenti avrebbe senso domandarci se l'uomo in stato di grazia è ancora uomo, visto che egli è condotto dallo Spirito Santo e agisce in sinergia con lui. La causalità divina, per quanto profondamente si faccia presente nelle cause seconde, ne rispetta sempre la natura e l'autonomia. Perciò non ci sembra che l'autorità abbia natura diversa nella Chiesa e nella società politica, che Cristo abbia istituito un genere assolutamente nuovo di autorità. Se fosse così, avrebbe creato un *novum genus* tra le società umane, qualcosa che sperimentato nella immediatezza dava la sensazione di un'altra realtà. Ma il Cristo non ha lasciato questo tipo di esperienze estetiche (per usare l'espressione di Kierkegaard) ed immediate al tempo della fede.

Se è così, dobbiamo dire che la grazia di Dio ha preso le nostre debolezze umane: e che cosa testimonia di più la debolezza umana che l'esistenza dell'autorità? Se la Chiesa ha un'autorità, non bisogna meravigliarsi che abbia un diritto o un'organizzazione. Nessuna di queste realtà è incompatibile con la carità; in questo sta l'annuncio della salvezza: che ogni situazione umana può essere resa conforme al Signore, persino quella dei burocrati e degli organizzatori.

Se l'autorità nella Chiesa è, in quanto autorità, simile a quella delle società civili, grava però sull'autorità della Chiesa un compito diverso: perché il fine della Chiesa, la salvezza e il suo mezzo, è l'annuncio della parola. I problemi dell'autorità ecclesiastica sono meno complessi di quelli dell'autorità politica perché sono esposti meno frontalmente all'urto delle passioni umane. La diversità della natura richiede dei metodi diversi. Basta paragonare il diritto canonico con il diritto civile per cogliere la differenza tra le due realtà cui si riferiscono.

La Chiesa ha anche il problema di conservare la sua unità nonostante la diversità delle situazioni in cui è chiamata ad operare. L'unità del diritto canonico, fondata sul primato di Pietro e sull'unicità del soggetto fonte della giurisdizione, ha permesso alla Chiesa di compiere unitariamente e vigorosamente la sua missione. Se fos-

sero state concesse autonomie maggiori, l'unità sarebbe stata meno facile e spontanea, vista appunto l'imperfezione degli uomini. In questo senso una minore autonomia delle chiese locali per garantire una maggior forza all'unità della Chiesa universale ha giovato alla testimonianza comune.

L'autore critica il ruolo assunto nella vita ecclesiale dalla virtù d'obbedienza. Si può concedere che essa ha avuto, in momenti storici determinati, un ruolo troppo grande nella Chiesa. L'obbedienza però è stata vista come una norma ascetica, spiritualmente accettata per un bene più grande. La Compagnia di Gesù, cui il Mc Kenzie appartiene, deve anche ad essa l'efficacia del suo apostolato. L'obbedienza è compatibile con il riconoscimento dell'azione immediata di Dio nelle anime, e dunque con il pieno riconoscimento della presenza di carismi nella Chiesa. Quando ciò non accade, si è abusato dell'obbedienza.

Ci pare efficace quello che Mc Kenzie scrive circa i profeti. Esiste una profezia anche nei tempi della Chiesa: la profezia e i carismi in tutte le loro forme aprono nuovi spazi di operabilità ecclesiale.

Il Mc Kenzie indica il criterio certo dei carismi, cioè la conformità alla dottrina rivelata: non è però questo il criterio sufficiente anche se è necessario. Tutto il messaggio e tutta la personalità del carismatico debbono essere presi in considerazione. L'autore ritiene che il presente ordinamento della Chiesa renda difficile la manifestazione dei carismi. Ma ciò non ci pare vero. Un carisma può non aver bisogno di riconoscimento ecclesiale perché opera con tale modestia e discrezione da non richiedere alcun riconoscimento particolare. Questo è il caso più diffuso. Inoltre il carismatico non può esser che messo alla prova, soprattutto nella pazienza: è la condizione del suo portare frutto. Se egli deve dare uno scossone a pochi o a molti o a tutti non può pretendere di farlo con la patente del riconoscimento pubblico dell'autorità. Vi sono poi carismi legati al ministero: essi non vanno dimenticati perché sono la condizione della possibilità stessa della sopravvivenza dell'istituzione Chiesa. Non intendiamo qui soltanto le grazie di stato, legate anche all'ufficio ecclesiastico, ma i carismi personali collegati però allo svolgimento di un ministero.

Vi sono infine i carismi che pongono uomini di Chiesa di fronte al riconoscimento della loro debolezza umana: i carismi di santa Brigida di Svezia, santa Caterina da Siena, di santa Giovanna d'Arco, di san Tommaso Moro, di Gerolamo Savonarola. Gli uomini della Chiesa non li hanno ascoltati. Ma questo è il loro peccato; e ciò non prova che l'ordinamento canonico obligasse o inducesse a respingerli. Sia i processi del Savonarola che quello di Giovanna d'Arco erano illegali e i giudizi emessi in quelle circostanze furono poi rifiutati o modificati dall'autorità della Chiesa. Ciò è ancora più evidente nel caso di Tommaso Moro. Se i carismi affrontano la mondanità ecclesiastica, non ci si deve meravigliare, questo è il loro compito.

Non è la perfezione ma l'imperfezione inevitabile del diritto che rende possibile la violenza verso il giusto. Ecco perché non ci sembra pertinente il pensiero dell'autore secondo cui i carismi non possono essere ascoltati nella Chiesa in ragione dell'esistenza in essa di un'autorità, di un diritto e di un'organizzazione.

Libri come questi del Mc Kenzie finiscono con il dare un'immagine falsata della Chiesa, che sembra una vetusta cosa in confronto alla maturità morale raggiunta dalla democrazia americana. Che cosa rimane al lettore di questo libro se non l'idea che la Chiesa è venuta meno al Nuovo Testamento divenendo una burocrazia, una organizzazione, con in peggio, per rispetto alle sue consorelle laiche, uno spiccato gusto per gli arcaismi?

L'autore ha usato lo stile della vita ecclesiastica avendo a modello gli usi della società politica in cui vive ed ha delineato una società ecclesiastica con un modello proporzionato a quello civile delle democrazie. Ciò è singolare, se si tiene conto che il suo punto

di partenza era opposto a questa correlazione. Non vi è dubbio che lo stile ecclesiastico è storico e muta con i tempi: tuttavia vi è una radicale differenza fra Chiesa e Stato. La Chiesa si fonda sulla verità, lo Stato si fonda sul diritto. Sono due norme di valori diversi, che dànno luogo a convivenze diverse. Vi è una specificità della società ecclesiale per rispetto a quella civile, che, ad esempio, domanda alla prima quel giudizio sulle dottrine che sfugge invece al secondo. Da questo punto di vista, la società ecclesiastica richiede più obbedienza di quella civile. Per questo la via battuta dal noto biblista americano non ci sembra sicura.

G. B. B.

JOSÉ RAMOS-REGIDOR: « IL SACRAMENTO DELLA PENITENZA ». (Riflessione teologica, biblico - storico - pastorale alla luce del Vaticano secondo) - Elle Di Ci, Torino - Leumann 1971, pp. 326.

Nella prefazione l'autore dichiara che si tratta di note dell'insegnamento sulla penitenza, tenuto per alcuni anni nel pontificio ateneo Salesiano di Roma, e che scopo della pubblicazione è d'introdurre alla problematica teologica attuale e di avviare alla ricerca delle risposte che la prassi e la teologia del sacramento esigono nella situazione presente. Il volume abbraccia quattro parti, assai dense di idee e argomenti; la bibliografia, molto ricca, è scelta tra gli autori delle stesse tendenze dell'autore.

L'introduzione, di appena una diecina di pagine, ha per sottotitolo: *Per un rinnovamento del metodo teologico,* e l'autore vi manifesta la sua preferenza per una concezione esistenzialistica e immanentista della teologia. Perciò a pagina 16 scrive: « Il punto di partenza della teologia è *la fede stessa della Chiesa* come risposta, nella situazione attuale, alla Parola di Dio ». A proposito dei dogmi asseverа: « Le *formule dogmatiche* sono espressione della fede della Chiesa in una determinata situazione storica. Esse sono quindi storiche e relative; in quanto si riferiscono all'originale parola di Dio e in quanto rispondono ad una questione e ad una prospettiva propria di un tempo e di un luogo determinato della storia della Chiesa. Sono quindi formulate aperte.... ad una nuova interpretazione della Parola di Dio in una fase nuova e futura della storia della Chiesa ». (pp. 19-20). Ed infine, riguardo al metodo nota: « La struttura della teologia non sarà più quella della *tesi,* ma quella della *quaestio,* della ricerca continua di una risposta cristiana ai nuovi problemi che la situazione attuale pone alla fede cristiana » (p. 26).

Ciò nonostante è facile rilevare che il secondo concilio Vaticano inculca una nozione completamente diversa della teologia, dichiarando: « La sacra teologia si basa come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, insieme con la sacra tradizione, e in quella vigorosamente si consolida e ringiovanisce sempre, scrutando alla luce della fede ogni verità racchiusa nel mistero di Cristo » *(Dei Verbum,* n. 24). In altri termini, secondo l'insegnamento del concilio, il punto di partenza, la base della teologia non è la fede della Chiesa, la risposta alla Parola, a Dio che rivela; e molto meno è un evolversi *ab intrinseco* della fede della Chiesa secondo le mutevoli circostanze di tempi e di luoghi. La teologia, insegna il concilio, ha per oggetto la Scrittura e la tradizione, e proprio per questo essa illumina, consolida e rinvigorisce la fede della Chiesa.

Gli stessi princìpi immanentisti e lo stesso metodo inducono l'autore a stabilire *il valore assoluto della persona, il suo essere fine e non mezzo,* ed egli così ragiona: « Dio assolutamente libero e gratuito ha voluto di fatto dipendere in una certa misura

da altri esseri liberi che lui stesso pone nell'esistenza.... non perché siano schiavi della sua grandezza e di altri fini intramondani, ma per chiamarli alla loro libera realizzazione nel rapporto di amicizia e comunione con lui e con gli altri; suscitando la loro libertà, come capacità di costruire il loro avvenire e quello del mondo, rispettando e facendo esistere la loro autonomia » (p. 82).

La persona, quindi, è fine, autonoma cioè nel costruire il proprio avvenire e quello del mondo; e, poiché essa si realizza nell'amicizia e comunione con Dio, il mezzo sarebbe l'amicizia con Dio, Dio. L'autore s'illude di esaltare così, con l'eliminare la trascendenza di Dio e negarne l'assoluto supremo dominio, l'amore.

Ed ecco, come ci si descrive *l'autocostruzione* della persona. Mediante la sua azione libera, la persona cerca di proiettarsi verso il suo dover essere. E, poiché ogni azione umana è inclusa nella *storia della persona,* nel suo divenire libero e responsabile, per dare un giudizio morale su una singola azione della persona bisogna considerare alla luce della direzione fondamentale del divenire della persona, ossia dell'*atteggiamento morale fondamentale* della persona, della sua *opzione morale fondamentale* (p. 78). Pertanto l'opzione morale fondamentale è come un *progetto esistenziale,* un progetto fondamentale di vita. Esso esiste quando una persona, con tutte le sue dimensioni, si proietta in una determinata situazione futura da costruire a partire dalla situazione presente, per realizzare determinati valori che la persona scopre in se stessa, nel mondo e nella rivelazione. Perciò l'opzione morale fondamentale è come uno *stile di vita.* Lo *stile di vita* è precisamente il progetto esistenziale, ma un progetto esistenziale incarnato; è il progetto vitale che si fa presente nel mondo (p. 79).

L'autore, in uno stile ampolloso e quanto mai oscuro, copia a piene mani da Blomme, *Widerspruch in Freiheit. Eine analyse des heutigen Sündenbewusstsein und der Sünde.* Pensa di non cadere in un relativismo soggettivistico con l'aggiungere: « L'uomo deve essere sempre proteso alla creazione e realizzazione di sé nella ricerca dei valori morali assoluti che la coscienza gli propone » (p. 89). Ma alla domanda come la coscienza conosca questi valori assoluti, risponde: « la persona umana è chiamata alla costruzione di sé nella ricerca dei valori proposti dalla parola e dall'amore di Dio » (ivi).

Così l'ex-professore del pontificio ateneo Salesiano tenta di giustificare e propagandare la morale della situazione, non per i teologi di mestiere, ma — come scrive nella prefazione (p. 5) — per un pubblico più vasto di sacerdoti in missione pastorale, di studenti di teologia e di laici colti. Intanto nega l'esistenza dell'ordine morale oggettivo, determinato dalla legge di natura, ma per sostituirvi la Parola ossia la rivelazione, che nel caso sarebbe non più moralmente, ma fisicamente, necessaria. E capovolgendo ogni nozione sostituisce all'ordine morale oggettivo un ordine esistenziale, psicologico, soggettivo.

Ma, ci permettiamo di osservare a questo proposito, se per dare un giudizio su una singola azione della persona bisogna considerarla alla luce della direzione fondamentale del divenire della persona, un'azione difforme dal progetto esistenziale incarnato, dal progetto cioé che si fa presente nel mondo, sarebbe peccato...! Come dunque, e perché parlare ancora di conversione, se questa fosse peccato, di penitenza, di perdono?

Sono questi i princìpi generali su cui l'autore basa la sua riflessione teologica, biblico-storico-pastorale sul sacramento della penitenza. Errati i princìpi, errato anche il metodo e poste in cattiva luce ovvero sbagliate le conclusioni.

Sarebbe troppo lungo seguire le divagazioni ermeneutiche dell'autore sul fondamento biblico e sulla storia del sacramento. Pensiamo, tuttavia, che questi rapidi accenni sui princìpi sono validi a giustificare il voto che il libro non vada in mano di persone impreparate.

F. S.

R. DE VAUX: « HISTOIRE ANCIENNE D'ISRAEL » (Des origines à l'installation en Canaan) - Gabalda, Paris 1971, pp. 674.

La scomparsa del padre de Vaux lascia incompiuta quest'opera, che doveva esser strutturata in tre volumi. Il primo volume giunge sino all'installazione in Canaan.

Il metodo seguito dall'autore è storico ed è affidato alla critica letteraria (soprattutto alla critica delle tradizioni). In questo senso egli risente maggiormente l'influsso della scuola del Noth e dell'Alt che di quella dell'Albright. Basta paragonare la storia d'Israele del de Vaux con quella del Bright, discepolo di Albright, per vedere la differenza dei metodi e anche delle conclusioni. L'autore suppone la teoria documentaria, anche se non prende posizione circa la sua precisa strutturazione. Egli ritiene che la negazione dell'esistenza di un documento elohista distinto dallo jahvista possa essere sostenuto con dei buoni argomenti. Tuttavia l'analisi letteraria ha dei limiti: essa non permette di risalire oltre il periodo dell'insediamento in Canaan, perché tutto il materiale suppone l'unità del popolo, di Dio e del paese. Rispondere alla questione del sorgere di questa tradizione unificata è relativo al metodo scelto dal de Vaux e da lui indicato come storia delle tradizioni. Il metodo è svolto nel libro stesso, senza che esso sia determinato specificamente. L'opinabilità dei risultati è legata al fatto che le ipotesi sono fondamentalmente congetturali e sono lontane dal poter determinare dei consensi unanimi. Come il Noth, il de Vaux cerca di riconoscere nel testo delle tradizioni diverse, le une autonome dalle altre, di cui il racconto biblico sarebbe la ormonizzazione e la fusione. Ciò comporta una dissezione del testo e un riapprezzamento della sua testimonianza.

Le tradizioni patriarcali sono, per il de Vaux come per il Noth, l'effetto di una fusione. Il ciclo di Giacobbe è stato all'origine indipendente da quello di Abramo e Isacco. Anche il nome di Israele indica un ciclo patriarcale distinto che si è fuso poi con quello di Giacobbe. L'orizzonte geografico del ciclo di Giacobbe è la Palestina centrale e la Transgiordania: il ciclo di Abramo si svolge nella Palestina meridionale. Anche il ciclo di Giuseppe è indipendente. La tradizione di Giuseppe, secondo il de Vaux, rappresenta quella di gruppi semiti discesi in Egitto prima degli altri e associati poi all'esodo del gruppo di Mosè.

Così appunto la storia dei patriarchi sarebbe la storia di gruppi attraverso i loro eponomi, una spiegazione eziologica delle relazioni di unità tra clan consci però di una loro origine diversa.

Il de Vaux ritiene che ai racconti patriarcali possa attribuirsi una cronologia piuttosto alta. I nomi dei patriarchi sono nomi antichi e risalgono al XIX - XVIII secolo a.C. I testi di Mari designano gli accampamenti dei seminomadi con termini che non modificano il loro senso nell'ebreo, e che sono reliquie di uno stadio più antico della lingua. Questi seminomadi sono amoriti. Le tradizioni bibliche si accordano con le indicazioni dell'onomastica, della linguistica e della sociologia: il de Vaux lega l'arrivo dei primi antenati di Israele in Canaan al movimento delle migrazioni amorite. Le condizioni pacifiche della Palestina nei secoli XIX - XVIII a.C. sembrano le condizioni più simili a quelle che le tradizioni descrivono come proprie dell'avvento in Palestina degli antenati di Israele.

L'idea della fusione di tradizioni indipendenti è anche alla base della religione dei patriarchi. Vi è una tradizione di un « dio del padre » che deriva dai nomadi: ciascuno dei clan entrato poi nella fusione di Israele avrebbe avuto un suo « dio del padre ». Il « dio del padre » non è legato ad un santuario, è legato ad un gruppo di uomini. Egli si è rivelato all'antenato ed è stato riconosciuto da lui. Il dio del padre è una divinità nomade: egli conduce, accompagna e custodisce nel

cammino il gruppo che gli è fedele. Quando i clan nomadi entrano in contatto con i sedentari, essi frequentano i loro santuari e, senza abbandonare il loro patrono, rendono un culto al dio del paese. Ciò accade anche nel caso dei patriarchi. Essi riconoscono nel dio supremo del pantheon cananeo il dio del padre. Tuttavia non assumono il ruolo mitico di El, ma piuttosto quello di dio cosmico: è un allargamento dell'idea di Dio. La religione dei patriarchi appare dunque come un caso di un processo socio-religioso comune: la fusione della religione dei nomadi con quella dei sedentari. Resterebbe da spiegare il carattere non mitico della religione patriarcale: e la ragione per cui l'aspetto generatore di El è stato messo da lato e con ciò il ricco pantheon cananeo. Ci sembra questa un'eccezione rilevante su cui il de Vaux non si sofferma.

Anche lo stabilirsi dei gruppi preisraeliti in Egitto dà luogo a diverse tradizioni e a diverse cronologie. Le tradizioni bibliche sono incerte e varie, perché numerose componenti del futuro popolo di Israele ebbero esperienze egiziane autonome e dunque diversi ricordi dell'Egitto. L'emigrazione in Egitto venne da parte di gruppi diversi in tempi diversi. L'unità dell'immigrazione supposta dal Genesi è una proiezione nel passato dell'unità successiva.

La « rottura » nella storia di Israele avviene con la rivelazione di Dio a Mosè. La lettura che il de Vaux fa dell'autodefinizione di Yahvé è la più classica: « Io sono colui che è ». Si ha qui la rottura con il dio legato alle manifestazioni della natura: si tratta di una concezione religiosa diversa da quella che gli ebrei avevano conosciuto in Egitto e da quella che avrebbero trovato in Canaan.

L'esodo dà luogo secondo il de Vaux a due distinte tradizioni, da cui segue anche la descrizione di due diversi itinerari: l'esodo-espulsione, che avviene per la via del nord, cioè per la strada diretta e principale, e l'esodo-fuga che avviene attraverso una linea più a sud. Le due prospettive e le due tradizioni si riattaccano a gruppi diversi. Solo il secondo avrebbe avuto Mosè come guida.

Due tradizioni sono ancora presenti nel racconto biblico: la tradizione del Sinai e quella dell'esodo-conquista. Questa posizione è stata esposta dal von Rad e poi sostenuta ancora dal Noth. Il racconto della promulgazione della legge e quello della conquista della terra sarebbero indipendenti. Qui il de Vaux si differenzia dal von Rad e dal Noth. Per il Noth non vi sarebbero state né anfizionia religiosa e nemmeno tribù israelite prima della lega della tribù. Alcuni gruppi avrebbero portato con sé la tradizione del Sinai altre la tradizione della conquista. Queste due tradizioni si sono fuse in Canaan. Secondo il de Vaux, questo modo non corrisponde « a ciò che la sociologia storica ci insegna sulle formazioni delle tribù seminomadi, sul loro passaggio da tribù a popolo e nazione in conseguenza dell'insediamento »? E soprattutto: al livello dei testi più antichi, che sono anteriori alla redazione jahvista e a quella elohista del Pentateuco, Jahvé è al tempo stesso il Dio dell'esodo e il Dio della legge del Sinai. Ciò significa che è necessario supporre che l'esodo e il Sinai erano legati al medesimo gruppo, e che se altri gruppi non hanno avuto queste esperienze, essi sono divenuti Israele per l'unione al gruppo che tali esperienze aveva avuto. Il de Vaux si interdice qui il metodo della critica storica della tradizione. La parte più complessa del libro del de Vaux è quella relativa all'insediamento in Canaan. L'ingresso in Canaan è avvenuto in forme diverse e in tempi diversi, e ciò ha dato luogo a memorie diverse.

Qui il de Vaux spinge molto innanzi il metodo di critica storica delle tradizioni. Le fonti dànno infatti come opera di tutto Israele ciò che invece fu opera solo di una parte di esso e dànno come esistenti delle tribù che hanno acquistato solamente in Canaan la loro esistenza storica come gruppi autonomi.

L'autore distingue quattro zone di insediamento: nel sud della Palestina, l'insediamento in Transgiordania, quel-

lo in Palestina centrale e quello nel nord della Palestina.

Il primo insediamento è dovuto a gruppi integrati più tardi in Israele, come i calebiti; assieme ad essi una parte dei simeoniti, dei leviti e di ciò che sarebbe stato Giuda. Questo gruppo ebbe in Cades contatti con il gruppo di Mosè e ne ricevette la fede in Yahvé. Essi si stabilirono in modo prevalentemente pacifico nel sud, anche se a questo gruppo si attribuiscono la conquista di Hebron e la sconfitta di Horma. Giuda era un nome di località. Solo con Davide si ebbe l'unità di Giuda. Il gruppo in Transgiordania nasce dalla fusione di un gruppo che aveva seguito Mosè (Ruben) con gruppi affini sedentarizzati (Gad). Ruben ha perduto in seguito la sua importanza, forse a causa della lotta con Gad. Il gruppo efraimita, guidato da Giosuè, si insedia in Palestina centrale. L'insediamento avviene in parte con mezzi violenti, in parte con mezzi pacifici. Per il de Vaux esiste un gruppo Israele-Rachele, distinto dal gruppo Giacobbe-Lea. E' questo gruppo che si è stabilito nella palestina centrale. Infine, l'insediamento nel nord. Esso è compiuto da gruppi che non sono discesi in Egitto. Una parte di essi vive come servi della corona egiziana, altri hanno affittato i loro servizi ai cananei. Questo movimento si unisce a movimenti di rivolta di altri gruppi e diviene abbastanza forte per distruggere la potente città di Hasor.

Questi sono i risultati cui giunge la critica delle tradizioni. Questo risultato sembrerà a un tempo troppo dettagliato e rimane inoltre, nello svolgimento stesso dell'argomentazione, largamente congetturale. In questa prospettiva Israele risulta molto più una comunità di fede che una etnia o una comunità culturale. E' un Israele prima della Bibbia quello che qui viene ipotizzato, e con una prospettiva diversa da quella che risulta dal testo biblico.

In questo prospettiva l'Israele unitario della Bibbia non è un punto di partenza, è un punto d'arrivo, un risultato non un principio.

Il libro del de Vaux è l'esemplificazione di un metodo, la critica storica delle tradizioni. Il de Vaux l'ha usato con attenzione, salvando se non la storia biblica il messaggio che essa contiene. Resta sempre aperto il problema della componibilità tra l'uso della critica delle tradizioni e l'inerranza biblica: la tensione tra metodo storico e presupposto dogmatico ci pare uscire resa più acuta da questo libro di alta qualità scientifica.

Ci sembra che dogmatici, esegeti e storici dovrebbero confrontare l'unità e la compatibilità dei loro presupposti.

G. B. B.

« LA SVOLTA VECHI: L'INTELLIGENCIJA RUSSA TRA IL 1905 E IL 1917 » - Jaca Book, Milano 1970, pp. 188.

L'opera « Vechi » rappresenta un importante testo per chi, interessato all'esperienza storica della rivoluzione d'ottobre, voglia riflettere su di essa alla luce della storia e del carattere nazionale russo.

Che cos'è « Vechi »? E' la raccolta di articoli scritti da intellettuali russi sull'« intelligencija », cioè sui laici istruiti che si formarono in Russia da Pietro il Grande in poi.

Il giudizio complessivo che, dopo l'esperienza rivoluzionaria del 1905, viene dato sull'élite intellettuale russa è ampiamente negativo. Le critiche, che si differenziano di volta in volta più che altro per la formazione culturale di chi le formula, hanno come denominatore comune di essere espressione di spiriti profondamente religiosi.

Per quanto riguarda la situazione politica della Russia dopo il 1905, queste critiche stupiscono necessariamente il lettore per la loro acutezza e, oserei dire, per la loro preveggenza.

Del mondo politico russo gli autori

di « Vechi » intravvedono con singolare acutezza la più preoccupante stortura: constatano cioè che la politica, attraverso un processo di sublimazione avvenuto dai decembristi in poi, è divenuta una categoria tendente alla propria autosufficienza e, di conseguenza, alla propria autoconservazone.

Il rivoluzionario russo, uscito dall'« intelligencija » e messosi a far politica per pressanti problemi di coscienza, ha posto il far politica, cioè, nella situazione russa, « l'andata nel popolo », al di sopra dei motivi che l'hanno a ciò spinto. Quello però che immediatamente colpisce, appena si sono esaminati questi scritti, è la generalizzazione di questa situazione a livello storico e la mancanza di comprensione nei confronti di un fenomeno, certo deplorevole, ma ampiamente scusabile nella Russia di allora.

Il russo, come giustamente l'ha visto Dostoevskij, è un personaggio che vive un dramma interiore sempre intenso ed apparentemente irrisolvibile è l'uomo che per eccellenza va alla ricerca della verità totale, viene sconvolto dal problema ed afferrato quindi da un'ansia sempre maggiore; tutto ciò è la sua grandezza e il suo dramma. Il motivo potrebbe andare ricercato nella natura stessa della Russia, un paese enorme dai problemi enormi, capace di dare l'esatta sensazione dei problemi religiosi e sociali che incombono sull'individuo. Non per nulla la storia dei movimenti rivoluzionari russi è in gran parte la storia di individui dalla personalità fortissima; Heren, Cemysevskij, Lavrov hanno influenzato e determinato i loro periodi più di quanto comunemente si creda.

Questi forti personaggi, nell' accostarsi al tentativo di risoluzione dei problemi russi, non perdono mai del tutto di vista il mondo contadino e le sue tradizioni, mondo e tradizioni che costituiscono il substrato indispensabile della religiosità russa.

I motivi ultramondani della loro azione permangono in alcuni di essi, per esempio Herzen, sotto forma di aspirazioni ad un socialismo rispettoso dell'eticità umana.

Questa visione scade poi sempre dalla prospettiva escatologica alla teologia mondana per il ripiegare dell'« intelligencija » sulle difficoltà di risoluzione dei singoli problemi, difficoltà tanto sentite da far giustificare ogni mezzo per risolverle.

Di qui la presentazione in Russia da parte di Tkaecev, primo esplicito sostenitore del giacobinismo russo, di una marxismo positivistico che pone la storia al di sopra dell'uomo. Di qui l'accentuarsi progressivo, a livello organizzativo, delle tendenze giacobine, che, dopo la tentata sintesi con la libertà da parte della « Neroduaja Valja », prevarranno sfociando nel leninismo ed in una concezione politico-utilitaristica che causerà irrimediabilmente la perdita di prospettive ideali.

Ci ritroviamo qui nella situazione che gli autori di « Vechi », Bulgakov specialmente, hanno saputo mirabilmente descrivere.

Il loro torto sta quindi nell'aver rigettato su padri in gran parte innocenti colpe di figli degeneri. Inoltre stupisce senz'altro l'esaltazione degli slavofili visti come a se stanti nel rimanente movimento russo.

Gli autori di « Vechi » sembrano non tener conto dell'aspetto conservatore insito negli slavofili: il mondo contadino ed i valori in esso presenti vengono da questi ultimi tanto esaltati da divenire elementi statici, incapaci di apportare in Russia quella rivoluzione totale che il primo Herzen e Bakunin sognavano come superamento dell' insufficiente social-liberalismo europeo. Gli slavofili condannano, è vero, l'autocrazia, ma non esaminano criticamente l'esperienza occidentale; quindi, invece di superarla, finiscono, tutto sommato, per ignorarla: il loro sguardo è sempre più rivolto al passato, la loro morte come movimento autonomo è decretata.

Se però gli autori di « Vechi » peccano per mancanza o, a volte, parzialità di analisi storiche, l'alternativa ideale che essi prospettano è valida e giustificata.

Il cristianesimo, che è la loro risposta al mondo politico che essi esaminano, è contrapposto, per la sua visione ultramondana, all'utilitarismo po-

litico di coloro che, comprendendo solo le esigenze sociali dell'uomo, finiranno inevitabilmente per ricreargli una società oppressiva perché non rispondente all'uomo in tutte le sue aspirazioni.

In questa visione il cristianesimo, in quanto superatore dell'utilità limitata del singolo uomo, assume valore di proposta comunitaria capace di affrontare i problemi dell'uomo totalmente.

In questo contesto « Vechi » rappresenta l'uomo russo in contrasto con un mondo politico che tende ad imporre, e finirà col farlo, una concezione della storia astratta, perché formulata da settari, alle vere esigenze della storia russa.

P. Z.

NICOLAS CABASILAS: « LA VITA IN CRISTO » - A cura di U. Neri, traduzione di M. Gallo, premessa di Pietro Rossano, Utet, Torino 1971, pp. 448.

La versione italiana di un classico della spiritualità bizantina è una nuova benemerenza della Utet, che ci ha dato nella nostra lingua dei pensieri così ricchi e inconsueti. Monsignor Rossano nota nella premessa che Cabasilas appartiene a tutte le spiritualità: per questo è stato incluso nella « religione cattolica ». Noi potremmo dire diversamente: che la dottrina della Chiesa cattolica si riconosce perfettamente in questo testo, persino oltre i limiti di scuola e di cultura che hanno fuso teologia cattolica e teologia occidentale. Ci è difficile invece comprendere i rapporti tra il Cabasilas e le teologie originarie della riforma, cui monsignor Rossano fa cenno nella premessa.

Il Neri, nel suo commento, tende a sottolineare il rapporto tra l'autore e Gregorio Palamas, non ponendo in luce quelli tra Simeone e Cabasilas. Nulla, tuttavia, del palamismo si trova in Cabasilas ed è anche per questo che esso è un testimone accettabile pienamente dalla Chiesa cattolica.

Non troviamo nel Cabasilas la distinzione tra essenza e energie in Dio, come non la troviamo in Simeone.

Cabasilas parla di « pura visione » di Dio dopo la morte, di « puro possesso » e di « unione immediata ». Queste espressioni non escludono formalmente la distinzione tra essenza ed energie, perché anche Palamas le usa; ma resta il fatto che della tesi del Palamàs non vi è qui traccia. E nemmeno si sente presente l'esichiasmo. Il riferimento alla utilità di un metodo nella preghiera non suppone un qualche concreto riferimento alla tecnica degli esichiasti. Inoltre è il tipo stesso di santità compatibile con il pieno esercizio delle attività mondane, che il Cabasilas ci delinea, ad escludere in lui l'interpretazione esichiasta dell'*orate sine intermissione*. Le visioni, infine, nemmeno quella della luce taborica, non sembrano avere qui alcuna parte.

Abbiamo, dunque, un quadro rigorosamente tradizionale della mistica cristiana. Il Meyendorff, nel suo libro sul Palamas, parla a proposito di quest'ultimo di « materialismo cristiano » perché Palamas valorizza il corpo e i sensi. facendoli anch'essi soggetto dell'esperienza mistica. Cabasilas non sembra andare oltre la dottrina origeniana dei sensi dell'anima.

Troviamo, invece, le caratteristiche di Simeone per esempio nell'affermazione della divinizzazione del cristiano. Il credente è più unito alla sua vita cristica che alla sua stessa vita naturale.

Questo non è un libro di esortazione, né un resoconto di esperienze mistiche: è una teologia del cristiano, esposta non con lo stile definitorio e analitico proprio della teologia occidentale, ma ricco di dottrina rigorosa. Potremmo dirlo un testo principe della teandria, della divino-umanità come risultato dell'azione salvifica di Cristo.

Il tema del libro è la vita comuni-

cata da Cristo. Cabasilas si attiene, nella cristologia, rigorosamente ai concili. In lui, come orientale, avvertiamo di più l'influenza di quel secondo concilio Costantinopolitano che non ebbe grande influenza in occidente e che canonizzò gli *anathemathismata* di Cirillo (non recepiti dal concilio di Efeso) legittimando la formula teopaschita. Troviamo così in Cabasilas la formula « Dio è morto ». Cabasilas usa sia la formula della morte di Dio che quella, parallela nella espansione logica della *communicatio idiomatum*, alla divinizzazione dell'uomo.

Ciò che viene sin da ora comunicato all'uomo è la vita di Cristo. Le membra dell'uomo divengono membra di Cristo: Cabasilas parla come se il nostro corpo risorto si generasse ora nel nostro corpo mortale, come se la nostra realtà storica custodisse sin da ora la sua dissenzione di gloria. « Al vecchio Adamo il corpo fu formato dalla terra, ma il nuovo è nato da Dio... L'esistenza di queste due vite ci è attestata da due diverse mense: la terra fornisce il nutrimento della prima, mentre l'Adamo celeste nutre delle sue carni l'uomo nuovo. Perciò, al momento della nostra morte, l'elemento terrestre ritorna alla terra da cui è uscito, mentre l'elemento celeste va al Cristo da cui fu preso » (p. 252). Il nostro corpo stesso « è un membro di lui e non partecipa all'anima ma è pieno dello Spirito vivente e vive, dopo la fine della prima vita, una vita indicibilmente più felice ». Troviamo qui un pensiero di Ireneo che vede nella realtà gloriosa il corpo vivificato non dall'anima ma direttamente dallo Spirito Santo. Abbiamo dunque un corpo glorioso che si genera nel nostro corpo, ma non muore con esso: « infatti come potrebbero (i membri del Cristo) gustare la morte se dipendono da un cuore sempre vivente? » (p. 264). (Da notarsi nel nostro autore il tema del cuore di Cristo, come cuore della Chiesa). Il dato dottrinale che Cabasilas testimonia vede l'uomo con-corporeo al Cristo, vivificato dal suo corpo, dal suo sangue, dal suo Spirito e quindi compiuto secondo l'archetipo in cui è stato ordinato: il Cristo stesso. E', dunque, una realtà nuova che si genera sulla terra e che è la realtà stessa del corpo glorioso, cioè della condizione di «membra del Cristo».

La teologia dei sacramenti è vista in questa luce. L'autore parla del battesimo, del *miron* o dell'unzione con l'unguento usato dalla Chiesa orientale che indica il dono dello Spirito Santo (la nostra cresima) e della eucarestia. In tutti questi sacramenti la sua teologia della preparazione in noi del corpo glorioso è ampiamente sottolineata.

Tuttavia, nulla ne viene dedotto sul piano dei sensi o della fantasia, sia sul piano del corpo storico. Cabasilas sviluppa lungamente una parte morale, da cui risulta appunto che la fallibilità dell'uomo rimane nonostante la vita di Cristo di cui è portatore. L'autore espone qui una morale veramente notevole per la ricchezza dell'interpretazione del dato rivelato. Essa si fonda sulla sua teoria della divinizzazione. Se Dio, divenendo uomo, ha sperimentato i limiti della condizione umana e in particolare la sofferenza, gli uomini, divenendo Dio, divengono già da questa vita partecipi della sua gioia. Questa gioia ha per condizione l'adesione a Dio dell'anima: essa deve ricordarsi di Dio costantemente e amarlo come la sua stessa realtà. La nuova realtà cristica e gloriosa è più propria all'uomo della sua realtà storica: è, infatti, per questa realtà teandrica che l'uomo è stato fatto. La natura umana ha nella realtà teandrica la sua perfezione.

E' per amore che si osserva la legge di Dio. In Cabasilas la teoria della divinizzazione non diviene, come nei movimenti gnostici o quietisti, la negazione della morale. La fallibilità dell'uomo è sempre supposta. Segno del principio nuovo che vince il mondo è la carità. L'uomo nuovo compie la legge per amore di Dio e manifesta così la sua teandria, l'unità tra la natura divina e la natura umana. La carità appartiene alla stessa realtà nuova, immortale: « quando tutto è perito, ciò che solo rimane, e non permette che i viventi muoiano, è la

vita. Ma tale appunto è la carità. Infatti, quando tutte le altre cose saranno scomparse nel secolo futuro, solo la carità rimane e basta per quella vita» (p. 401).

Dalla carne della debolezza e del peccato al corpo di gloria: questo è l'itinerario che si compie in questo tempo. La vita in Cristo è la vita divina. Qualcosa di questo è riservato anche a coloro che non amano Dio, ma ricevono egualmente i suoi benefici «naturali». «La resurrezione è una restaurazione della natura, cioè appartiene a quel genere di doni che Dio elargisce gratuitamente... invece il regno dei cieli, la visione di Dio, l'essere con Cristo sono un godimento della volontà, perciò sono riserbati soltanto a quelli che li hanno amati, voluti e desiderati» (p. 136). Questa dottrina si fonda sul principio che Cristo è l'archetipo di ogni uomo, della natura umana; il corpo incorruttibile è dunque la vera natura dell'uomo, in ragione del suo archetipo antecedente alla creazione del mondo. Quell'archetipo deve dunque realizzarsi in ogni uomo, in ragione della natura. Ciò consente una teologia dell'inferno più profonda e più attenta al dato scritturale. Qualcosa del mistero teandrico opera anche là dove la volontà dell'uomo ha respinto la carità di Dio. La stessa realtà della dannazione non è separata dalle leggi della teandria. Teandrica è, in ragione del suo archetipo Cristo, la natura umana: e l'uomo non può sottrarsi del tutto al fondamento profondo del suo essere.

Il concetto di soddisfazione vicaria della giustizia divina è presente nel Cabasilas; ma l'analogia giuridica è qui meno calcata che in Anselmo. Non sembra dunque, come giustamente nota il Neri, che vi si debba risentire un'influenza del *cur deus homo* anselmiano.

Un libro di teologia per il nostro tempo: è paradossale ma la «Vita in Cristo» potrebbe presentarsi proprio così, tanto sono ricchi in essa e attuali i temi dell'uomo nuovo oggi così presenti all'attenzione dei cristiani.

G. B. B.

HOSEA JAFFE: «DAL TRIBALISMO AL SOCIALISMO (Storia dell'economia politica africana) - Traduzione di M. Guidetti, Jaca Book, Milano 1971, pp. 348.

E' un lungo dettagliato studio dell'Africa, dalle origini a oggi: peccato che l'autore veda solo l'aspetto negativo del colonialismo «bianco» (trascurando, ad esempio, l'opera svolta da missionari e laici in campo sanitario). Per l'autore, infatti, la storia dell'Africa non è che una sequela di ingiustizie, aggressioni, promesse non mantenute, dell'uso sconsiderato e crudele di metodi discriminatori che hanno fatto deragliare il continente nero dalla sua storia naturale.

Il libro è dedicato al seguente problema: si può evitare in Africa lo stadio capitalista e balzare direttamente dal tribalismo al socialismo? E' il capitalismo oppure il tribalismo la dominante socio-politico-economico-ideologica dell'Africa attuale? Aperto sempre alle pressioni dell'occidente, dopo cinque secoli di schiavitù, il continente africano, per l'autore, si trova invischiato in una situazione dalla quale non può uscire. Attanagliato da ristrettezze economiche e da difficoltà politiche, esso vive il momento attuale in una specie di assuefazione alle sofferenze e alle privazioni. Sotto la minaccia costante di restrizioni commerciali (minaccia che, secondo il Jaffe, è la componente essenziale della politica di sviluppo dei paesi imperialisti), alla base dell'economia africana funziona il sistema del lavoro migratorio, la discriminazione, un proletariato permanente composto di aspiranti contadini, apprendisti e minatori.

Assumendo un duro atteggiamento contro la civiltà occidentale, l'autore riscatta le pratiche religiose degli africani in quanto riflesso dei costumi di una società che tende all'elevato sviluppo di uno stato naturale.

Nel periodo precolonialista l'Africa era suddivisa in tanti stati feudali, ca-

ratterizzati da società classiste, schiavitù, protocapitalismo commerciale, etica di guerra. Ma in vaste regioni funzionava anche il sistema tribale caratterizzato da proprietà comune, lavoro cooperativo, giustizia amministrata da capi tribù alla presenza di tutto il popolo del villaggio, come per i Bantù e i Khoi-Khoin. La proprietà comune della terra fu pure una delle caratteristiche dei Tonga, Sukum, Masai, che ebbero un'economia basata sul commercio di baratto, effettuato dai capi tribù.

Così, mentre in alcune zone la regalità maschile fu un elemento importante per instaurare il culto degli antenati e si rivelò punto di partenza di vari movimenti religiosi, in altre regioni si ebbero invece un'amministrazione tribale centralizzata e il matriarcato.

Lo sviluppo sociale nello stadio superiore della barbarie portò alla formazione di civiltà di classe prima ancora dell'arrivo dei colonialisti, come peraltro riconosce l'autore. La società feudale africana si formò sulla base della proprietà terriera, sul commercio del bestiame e sull'attività manifatturiera. Ma la regressione sociale dei popoli africani, dice l'autore, non fu dovuta a involuzione sociale, bensì all'opera dei conquistatori bianchi.

Il capitalismo, ribadisce, giunse in Africa con il commercio degli schiavi, per cui lo spopolamento del continente, prolungato e su vasta scala, ebbe « effetto più distruttivo, rovinoso e regressivo del totale di tutte le conquiste, occupazioni ed invasioni precapitaliste messe assieme » e « come conseguenza l'Africa fu rigettata indietro, fu piombata nelle tenebre » (p. 130).

Abbiamo già notato nell'autore la tendenza a visualizzare un aspetto singolo della questione africana (il fenomeno del cannibalismo non è neppure citato). Però è accettabile il rilievo che quando la schiavitù divenne meno vantaggiosa del lavoro salariato, per il proprietario di schiavi, per i mercanti, i banchieri e gli industriali sorsero « all'interno di un proprio interesse » (p. 133) i movimenti abolizionisti umanitariani.

Ciò che gli stati moderni indipendenti africani vorrebbero far rivivire oggi del passato è, quindi, una forma superiore delle tradizioni delle loro genti antiche.

Con il colonialismo gli africani persero la proprietà della terra e del bestiame, diedero ai colonialisti una elevata quantità di lavoro a basso costo, forzato e migratorio, reclutato dagli amministratori circoscrizionali con l'uso della polizia africana, degli interpreti tribali, degli anziani della tribù e dei capi locali. Questo processo di retribalizzazione dette al tribalismo un carattere negativo aggiunto « non inerente all'antico sistema » (p. 198).

Dopo l'indipendenza, il saccheggio economico continuò con il sistema del « dominio indiretto », perlopiù attraverso feudatari locali. Il colonialismo, cioè, ha sostituito le autorità tribali o feudali con una borghesia coloniale locale che fa da agente sociale.

Abbiamo adesso una borghesia debole, senza base sociale, in Sud Africa, Rhodesia, Mozambico e Angola, e una classe capitalista africana locale, mischiata alla classe feudale, in Etiopia, Marocco e nelle zone settentrionali dell'Africa.

Socialmente, mentre i lavoratori dei paesi occidentali vengono borghesizzati, cioè cessano di essere proletari, i lavoratori delle « semi-colonie » vengono pauperizzati, cioè diventano proletari: i primi si spostano dalla produzione alla distribuzione, al servizio pubblico e alle professioni varie, i secondi entrano sempre più nella sfera della produzione.

Secondo i dati e le notizie desunte dal libro, il 4% della popolazione è rappresentato dalla classe dominante (proprietari, banche, industriali, compagnie commerciali) e fruisce di un reddito del 60% della ricchezza locale; il 16% è costituito dai lavoratori bianchi (burocrati, amministratori) con un reddito del 25%; l'80% da lavoratori negri con un reddito del 15%.

Per l'autore, pertanto, l'Africa non è più né tribale né feudale, ma capitalistica.

Il libro si appesantisce su questi da

ti senza proporre un suggerimento costruttivo, almeno succinto, nella conclusione. Il che, come già detto, ne fa libro di parte.

F. G.

ALCE NERO: « LA SACRA PIPA » - Testi redatti e commentati da J. Epes Brown, traduzione di D. Tippet Andalò, Borla, Torino 1970.

« Ho voluto fare questo libro spinto dal solo desiderio di aiutare la mia gente a comprendere la grandezza e la verità della nostra tradizione e anche per contribuire alla pace sulla terra, non solo fra gli uomini ma anche nel loro intimo e in tutto il creato », chiarisce il vecchio sacerdote Sioux Alce Nero (Hehaka Sapa) nella premessa alla sua lunga esposizione dei riti della Sacra Pipa.

Proprio in queste parole stanno il senso ed il significato più profondo dei riti, che costituiscono l'argomento di questo libro e segnano i momenti più importanti della vita della comunità Oglala, cui Alce Nero appartiene. Questi sacri (wakan) riti rappresentano infatti un patrimonio culturale e cultuale tramandato di generazione in generazione fra i Sioux.

Una breve analisi delle cerimonie descritte nel testo è indispensabile per la comprensione dell'essenza della religione di questo popolo.

I riti sono sette, perché questo è un numero sacro per i Sioux; sette sono infatti le nazioni che formano la grande famiglia linguistica dei Sioux Lakota, chiamate i Sette Fuochi del Consiglio (Otchenti Chakowin): gli Oglala, i Minneconjou, gli Ooahenopa, gli Uncpapa, i Brûlés, i Sioux Piedineri, i Sans-Arc.

Alce Nero descrive tutti i riti dettagliatamente e con il solenne tono cerimoniale, tipico della rivelazione religiosa: il rito della custodia dell'anima, per mezzo del quale l'anima del defunto viene mondata e può ritornare libera presso il Grande Spirito (Wakan-Tanka); il rito della purificazione (Inipi), che precede le grandi imprese « per cui ci si vuole purificare o acquistare forze »; il pianto rituale per avere una visione (Hanblecheyapi), per mezzo del quale il giovane pellerossa implora la divinità per ricevere la sacra « visione di potere »; la danza del sole (Wiwanyag Wachipi), vera e propria ordalìa celebrata in adorazione di Wakan-Tanka; il rito dell'imparentamento (Hunkapi), con cui si stabilisce una parentela terrena, che è il riflesso della parentela fra l'uomo e Wakan-Tanka; la preparazione di una fanciulla ai doveri della nodda (Ishna Ta Awi Cha Lowan), che si celebra al momento dell'ingresso della fanciulla nell'età puberale e che sancisce il mutamento che in lei avviene; il lancio della palla (Tapa Wanka Yap), nel quale è rappresentato « il corso della vita umana, vita che dovrebbe essere vissuta cercando di prendere la palla, dato che questa rappresenta Wakan-Tanka ».

La Sacra Pipa, simbolo di pace, è un elemento fondamentale nella celebrazione di questi riti: essa viene fumata nei momenti più solenni del culto e costituisce il più stretto legame fra l'uomo e Wakan-Tanka, il Grande Spirito, Progenitore e Creatore, Essere Supremo, a cui fa riferimento ogni essere animato o inanimato della terra. Da Wakan-Tanka l'uomo trae forza e capacità di bene operare a vantaggio del popolo: infatti ogni azione del pellerossa ha, contemporaneamente, un carattere individuale e un carattere sociale. Un carattere individuale, perché la fede profonda nell'Essere superiore gli infonde coraggio ed energia, per abbattere i nemici e ritornare circondato di gloria e di onore all'accampamento; un carattere sociale, perché il guerriero non impiega questa forza a suo esclusivo vantaggio, bensì ai fini della difesa e del benessere del suo popolo (ad esempio, il bottino di guerra e di caccia viene innanzitutto distribuito alle vedove, agli orfani dei caduti e ai poveri del villaggio).

Alce Nero — nonostante il tempo

trascorso (egli detta questo libro nel 1947) — ha vivo nella mente il ricordo di quelle grandi imprese militari grazie alle quali suo cugino Cavallo Pazzo poté tenere per anni testa alle forze regolari dell'esercito statunitense; ma egli ha pure presente il ricordo della spietata repressione condotta contro i Sioux, il ricordo del loro confinamento in riserve anguste e povere, il ricordo — infine — della loro forzata acculturazione a modelli di vita, che essi non seppero e non poterono assimilare. Egli ha avvertito da tempo che il sacro cerchio della nazione Oglala, si è spezzato per sempre e che i pellirosse del XX secolo non comprendono l'importanza degli antichi culti. Per impedire che il suo popolo arrivi impreparato alla — ormai prossima — fine del quarto ed ultimo ciclo di vita terrestre, il vecchio sacerdote ha voluto far rivivere in questo libro l'umile umanità del pellerossa di fronte alla potente divinità di Wakan-Tanka: egli desidera che la sua gente comprenda « la grandezza e la verità » della tradizione, affinché l'antica religione non si estingua con la scomparsa degli ultimi depositi delle cerimonie tribali.

Occorre partire da queste considerazioni per comprendere appieno il significato di questa opera, fondamentale per chi voglia avvicinarsi all'essenza della cultura dei Sioux.

Traspare infatti dalle pagine del libro la profonda spiritualità che anima — in tutte le sue manifestazioni — la vita di questo popolo di interesse etnologico.

Un esame dei setti riti è assai illuminante sotto questo profilo. Essi sono tutti « molto sacri » (lela wakan) — afferma Alce Nero —, perché permettono all'uomo di avvicinarsi con l'anima purificata a Wakan-Tanka. Altresì evidente è il loro preciso carattere sociale, poiché essi sono celebrati collettivamente e procurano un senso di fiducia e di benessere a tutta la nazione.

Durante la loro celebrazione, l'uomo prega continuamente, elevando lodi a Wakan-Tanka e alle sue creature. La cerimonia è sempre contraddistinta da una profonda umiltà e dalla dimostrazione dell'amore dell'uomo verso la divinità.

L'umiltà evidenzia la debolezza umana di fronte alla potenza divina; sua estrinsecazione è il pianto sincero che sgorga spontaneamente a tutti i partecipanti (un intero rito — l'Hanblecheyapi o pianto rituale per avere una visione — è fondato su questa manifestazione tipicamente umana).

L'amore verso Wakan-Tanka, poi, comporta amore verso tutti gli uomini (da qui l'importanza del rito dell'imparentamento — Hunkapi —, visto come atto di benevolenza nei confronti degli altri esseri umani), e comporta rispetto verso tutti gli animali, ed in particolare verso il bisonte (Tatanka), principale fonte di sostentamento del Sioux. Per il pellerossa, il bisonte non è soltanto una preda, ma è il Fratello Bisonte; spesso la divinità si manifesta sotto le sacre apparenze di questo animale, che è stato creato per permettere all'uomo la sopravvivenza su questa terra: al bisonte il pellerossa sacrifica prima e dopo la caccia, per propiziarne lo spirito. Il vitello di « Tatanka » è raffigurato sulla Sacra Pipa dei riti, ad evidenziare la sacralità dell'animale (che rappresenta l'universo) e la sua estrema importanza per la vita della comunità.

Ma pure sacra è per l'indiano d'America ogni manifestazione della natura, perché in essa si rivela l'impronta di Wakan-Tanka, uno e trascendente: sacra è ogni porzione dell'universo (anche la più piccola pietra), perché essa si rapporta alla totalità e, quindi, a Wakan-Tanka; sacri sono gli animali, perché anche attraverso la loro voce, Wakan-Tanka può venire a parlare all'uomo; sacri sono i quattro quadrati dell'universo (ossia i quattro punti cardinali), perché essi rappresentano i momenti fondamentali del cerchio della vita umana: l'uomo, infatti, avanza per il cammino dell'esistenza secondo la parabola solare, partendo dal sud, sorgente di vita, e ritornando ad esso per restituire la sua vita individuale alla vita universale.

Questi brevi accenni alle credenze religiose dei pellirosse mostrano chia-

mente che la loro vita quotidiana è fluenzata dalla sfera del soprannatu-le. Ciò è evidente soprattutto nella alizzazione individuale della « visio-e di potere », che ogni indiano rice-e al momento del suo passaggio dalla anciullezza alla maturità.

Da essa il pellerossa trae le previsio-i sul suo futuro di guerriero, sacer-lote (Wichasha Wakan) o uomo di nedicina (Pejuta Wichasha) e riceve uella forza vitale (a torto definita for-na embrionale di religione dall'etno-ogo R. R. Marett), che gli permetterà li realizzare grandi imprese: attraver-so queste, egli potrà dimostrare il suo coraggio e la protezione esercitata da Wakan-Tanka nei suoi confronti.

Per ricevere la « visione di potere », il giovane si rifugia nella solitudine, laddove può entrare più direttamente in contatto con la divinità. Egli di-giuna, prega, piange, fino a che cade in uno stato di « trance ». A questo punto è pronto per ricevere la visita degli spiriti inviati dall'Essere Supre-mo. Questi gli forniscono indicazioni sul suo futuro personale e — solo nel caso di visioni più potenti — sul futuro del suo popolo.

La visione è molto più importante e sacra del semplice sogno premonitore, perché attraverso essa il Grande Spirito influenza direttamente tutto il futuro dell'uomo. Quest'ultimo ha la possi-bilità di percorrere la vita, nella sua totalità, nel breve lasso di tempo ne-cessario al compimento della visione; ciò lo rende cosciente della sua nuova maturità e della missione che egli de-ve compiere per il bene della sua gen-te. In sostanza, la visione responsabi-lizza il giovane e lo rende pronto ad affrontare con saggezza le vicende a cui dovrà andare incontro.

Su questo terreno spirituale si in-contrano e si compenetrano umano e divino. Da qui scaturisce la consape-vole devozione dell'uomo a Wakan-Tanka, che dispensa ogni bene sulla terra.

Al di là della pura e semplice rievo-cazione di usi ormai caduti nell'oblio, ritroviamo in questo libro l'inno cora-le di un intero popolo alla gloria e alla potenza della divinità: risorge qui quell'antica grandezza spirituale, som-mersa dalla miseria materiale in cui i Sioux sono stati costretti a vivere fin dal momento della invasione dei bianchi.

O. M.

ARGIMIRO TURRADO: « DIÒS EN EL HOMBRE » - Editorial Catolica, Ma-drid 1971, pp. 317.

L'autore, agostiniano, tratta in que-sto saggio i temi della teologia della inabitazione divina nell'uomo e del-l'immagine di Dio in Agostino. Il li-bro è ben strutturato e la tesi è e-sposta con chiarezza e coerenza. Se-condo il padre Turrado, tutti i tenta-tivi, dipendenti dall'«opinione di Pet-tau », di trovare in Agostino l'idea di una missione ipostatica dello Spirito Santo nella Chiesa e nel singolo fede-le non hanno fondamento. Agostino è rimasto coerente al principio secondo cui tutte le operazioni *ad extra* della Trinità non possono essere attribuite come proprietà alle Persone. Per Ago-stino vi è una sola forma di presenza di Dio nella creatura ed è la presen-za di immensità conseguente alla na-tura divina in quanto tale. Questa for-ma di presenza è vista da Agostino nella luce della teoria neoplatonica della partecipazione, per cui Dio è presente in modo tale da creare una similitudine reale tra il partecipato ed il partecipante.

L'onnipresenza divina è formalmen-te costitutiva dei diversi gradi d'esse-re e pone sotto una medesima ragio-ne di similitudine la causa e l'effetto. Là dove il linguaggio agostiniano sot-tolinea la similitudine e l'unità tra l'ordine divino e quello creaturale, il criterio di ermeneusi è sempre la par-tecipazione, per cui il partecipato è presente nel partecipare, gli dà l'es-sere e l'essenza. La ragione formale o

elemento specifico della onnipresenza è, secondo il Turrado, la operazione divina continuata, che produce e conserva l'essere delle cose. Non è dunque formalmente l'essere stesso del partecipato che è il termine prossimo della presenza, ma la sua azione *transiens et manens*. La teoria della partecipazione sottolinea dunque l'omogeneità tra partecipato e partecipante, la teoria della azione creativa indica la differenza tra i due ed il tipo di questa differenza.

La differenza tra l'onnipresenza di Dio nella creazione e l'inabitazione di Dio nell'anima del giusto non va cercata nell'operazione divina che è la medesima. Gli effetti di Dio sono atti della natura e non delle persone e non possono essere qualificati che in ragione di essa. Non vi sono *ex parte Dei* differenze tra una presenza e l'altra: le differenze sono solo in ragione degli effetti prodotti nell'uomo. Per presenza di inabitazione nel giusto si intende l'effetto nuovo prodotto da Dio nella creatura razionale, cioè la giustizia di Dio partecipata dall'uomo.

Tali nuovi effetti vengono descritti da Agostino come atteggiamenti e atti dell'anima che si orienta verso Dio e non verso se stessa.

Così il Turrado giunge a una lettura rigorosamente filosofica di Agostino, al punto tale che il linguaggio della Scrittura risulta metaforico, e diviene intellegibile solo in quanto si riconduca al quadro neoplatonico (sia pure del « neoplatonismo cristiano » come dice l'autore). Tutto ciò che di nuovo produce l'inabitazione è semplicemente la coscienza dell'onnipresenza divina, cioè, per usare appunto un'espressione plotiniana, il diventare presenti a Dio, come Dio è presente a noi.

L'effetto costitutivo dell'inabitazione è in concreto un fatto relativo alla coscienza e alla volontà dell'uomo, e non comporta un approfondimento della dimensione ontica della relazione tra Dio e uomo. Ciò secondo il Turrado: ma il linguaggio biblico implica una nuova forma di relazione con la divinità e richiede un allargamento della dimensione reale del nostro rapporto con Dio: da una relazione puramente creaturale si giunge ad un approfondimento della relazione sino a che essa divenga una relazione di «consorzio alla divina natura», comporti cioè un « travalicamento » dell'ordine puramente creaturale. Parlare di una missione ipostatica dello Spirito Santo è sottolineare che la relazione ipostatica con il Verbo mediante la natura umana comporta per ogni credente una relazione ipostatica con lo Spirito nell'ordine della persona. Questo il significato di tutta la dottrina della missione e della inabitazione dello Spirito Santo. Essa è oltre l'assioma di scuola per cui le operazioni *ad extra* debbono essere comuni e non vi può essere in esse *relationis oppositio*.

L'assunzione all'ordine trinitario implica il passaggio dall'ordine della distinzione (creaturalità) all'ordine di unione; il secondo ordine non cancella il primo ma lo sovraccompie.

Agostino stesso abbonda nel senso della inabitazione dello Spirito Santo: arriva a chiamare la Chiesa *opus propium Spiritus Sancti*. In questo Agostino è testimone della tradizione, (anche se si dovesse concedere al Turrado che i suoi assiomi teologici fossero così limitati dal neoplatonismo da non poterlo trascendere). Un grande testimone del cristianesimo non va mai ricondotto al livello delle filosofie a cui ha richiesto le tecniche di illustrazione e di manifestazione del dato rivelato.

L'altro tema trattato dall'autore è quello dell'immagine di Dio. Questo tema è stato alla base anche della teologia di Lutero, che si è fatto forte di una espressione, usata da Agostino durante la polemica antimanichea, secondo cui Adamo aveva perduto l'immagine di Dio in lui. Agostino stesso nelle *Retractationes* ritorna su questo punto, tornando al linguaggio classico della deformazione e non della perdita dell'immagine di Dio. Ma di qui Lutero dedusse che l'uomo non poteva essere che peccatore, avendo perduto ciò che poteva consentirgli di vincere il peccato, e Baio dedusse la necessità della grazia,

perché con essa e per essa era stato creato l'uomo.

Il Turrado affronta il problema della teologia agostiniana dell'immagine di Dio. Secondo il nostro autore, Agostino pensa a una doppia dimensione dell'immagine, una naturale e una soprannaturale, e passa dall'una all'altra senza un riferimento preciso.

In realtà la teologia di Agostino per quanto riguarda l'immagine trova chiara formulazione nel *De Trinitate*. Vi è un'immagine impressa nella struttura dell'anima, nella tripartizione delle facoltà dell'unica anima, e vi è una pienezza dell'immagine che risulta dal fatto che Dio diviene oggetto delle tre facoltà. In certo modo, pur non distinguendo, come i padri greci, tra immagine e somiglianza, Agostino giunge a posizioni vicine alle loro.

La *memoria sui*, l'*intellectus sui*, la *voluntas sui* convergono con l'« immagine » dei padri greci, la *memoria Dei*, l'*intellectus Dei*, la *voluntas Dei* corrispondono alla « somiglianza » dei padri greci. Nell'una e nell'altra teologia si avverte però netta la perdita della tripartizione delle dimensioni dell'uomo: corpo, anima, spirito. Quando si riconosce nell'anima (e in concreto nell'intelletto e nella volontà) l'immagine di Dio, diviene difficile spiegare cosa l'uomo abbia veramente perduto (se non il soprappiù, cioè la presenza divinizzante di Dio in lui) e in che cosa egli sia rimasto squilibrato senza essere reso incapace di agire. Se l'immagine di Dio diviene sinonimo di spirito, cioè di una dimensione più profonda dell'uomo, si comprende come l'effetto del peccato originale possa essere riconosciuto nella frattura della realtà profonda dell'uomo con la sua coscienza. Si può esprimere così una teologia del peccato che salvi la gratuità della divinizzazione e spieghi lo squilibrio dell'uomo senza farne un bruto o un burattino.

Il Turrado cerca una soluzione, ma Agostino non gli offre esplicitamente che una teologia dell'immagine o come anima o come grazia, ed egli costruisce su questo dato.

Di fatto il saggio sul peccato originale in Agostino e in Lutero ci pare uno dei momenti più forti del libro del Turrado. Ma il problema rimane aperto.

L'autore non pone in correlazione la teologia dell'immagine e quella dell'inabitazione. Egli dovrebbe giungere alla conclusione che l'immagine restaurata e l'inabitazione sono la medesima cosa in Agostino. Ma interpretare la *memoria Dei* come l'inabitazione esprime veramente tutta la realtà che Agostino attribuisce allo Spirito Santo in noi? O vi è nella testimonianza che Agostino dà al linguaggio della traduzione qualcosa di più di quello che non vi sia nella sua teologia, nella sua opera speculativa?

L'autore tende a ridurre tutto l'ordine di grazia a una realtà *ex parte hominis* senza che non vi sia anche una realtà *ex parte Dei*. Ci sembra una linea di ricerca che non tiene conto del linguaggio della rivelazione, sia della Scrittura che della Tradizione. Il saggio del Turrado, organicamente pensato e costruito, ci sembra teologicamente monco, perché tende a ridurre la teologia al limite delle tecniche filosofiche adottate. Agostino è grande, come ogni altra voce della Chiesa, più per la forza della tradizione che trasmette che per l'elaborazione dei temi in chiave di spiegazione teologica.

G. B. B.

VITTORIO TELMON: « RIFORMA DEI LICEI E SCUOLA DELL'ADOLESCENZA » - La Nuova Italia, Firenze 1971, pp. 102.

Dove si vuole arrivare nella scuola italiana? Diciamo subito che la prospettiva non è incoraggiante, anzi. E l'autore, che ha raccolto, per dovere di cronaca, voci e documenti, non ha colpa se i legislatori sembrano d'accordo su un tipo di scuola che, paradossalmente, rinunci alla cultura. Dalla prima all'ultima pagina si ricava l'im-

pressione che chi vuole veramente imparare le materie di studio farebbe meglio continuare a studiare per proprio conto, cercando testi validi (cioè non scolastici), perché dalla frequenza scolastica non ricava altro che discorsi sui « principi democratici, sul progresso sociale, sull'eguaglianza, sull'internazionalismo » (p. 1) buoni fin che si vuole ma insufficienti a fare un allievo preparato. Infatti, la scuola italiana tende, soprattutto, al livellamento dei valori intellettuali; livellamento che si verifica, come sempre, per abbassamento degli apici ai valori medio-inferiori.

E' meglio non farsi illusioni: se ci saranno riforme, saranno peggiorative (almeno da quanto risulta da questo libro) in quanto i responsabili non si preoccupano di fornire agli studenti una base per un ulteriore sviluppo culturale, un insegnamento maturo sulle esperienze lontane e vicine e su testi esaurienti, bensì la coscienza di un adeguamento perentorio alle « indicazioni programmatiche della nuova sociologia del giovane alle più aggiornate richieste della società produttiva » (p. 91). La presa di « coscienza civica » dovrebbe essere il fattore determinante dell'insegnamento scolastico; e questa spinta gira già a ruota libera nelle disposizioni emanate dai provveditori e dagli organi superiori didattici.

Nell'ubicare gli orientamenti del problema (quelli riportati nel libro, beninteso) a un certo punto non si sa più se la situazione della scuola — insegnanti, studenti e programmi — sia determinata da spiacevoli malintesi o da volute mistificazioni. In effetti, sembra che circoli nell'ambiente della scuola (e non solo nella scuola) una corrente di fanatizzazione collettiva per seguire una moda suggerita dalla più goffa retorica. Che significa, in termini costruttivi, « contestazione al paternalismo e disgregazione delle posizioni di partenza» (si legga stato economico del nucleo familiare) (p. 87)? Che significa « partecipazione degli studenti alle cose, discussione dei problemi » (p. 93) e « partecipazione alla trasformazione » (p. 94) dei tempi nuovi? L'avvento della società dei robot? Infatti, parrebbe, si vuole che la scuola, adeguandosi alla « vita » prepari dei docili automi che si muovano, agiscano e pensino secondo un cliché riducibile a un « atteggiamento scientifico razionale e a una coscienza storico-sociale » (p. 82) che si traducono, in altre parole, in ottuso materialismo e in acritica opposizione al passato in senso globale.

Come si deve interpretare, infine, quella richiesta « all'insegnante di un atteggiamento *sperimentale*, atteggiamento di apertura, esigenza di continuo aggiornamento, di vedere la scuola come un'organizzazione di collaboratori » (p. 102)?

Non che la scuola del passato sia stata perfetta, anzi! In un modo o nell'altro è sempre stata insufficiente, difettosa, inadeguata. Soltanto che, sfrondata dalle facili leggende, la tanto attesa riforma dei licei appare un'altra occasione perduta in favore di interessi che non hanno niente a che vedere con lo studio dei reali problemi umani attraverso la conoscenza degli insegnamenti messi a disposizione da ogni tipo di civiltà, antica e moderna.

In un'età come l'attuale, immersa in una crisi che va oltre i confini della scuola, è un delitto negare ai giovani più dotati la possibilità di accedere a tutte le fonti della cultura per incanalarli su binari obbligati e conforderli in una trama di equivoci.

F. G.

ARMANDO PLEBE: « FILOSOFIA DELLA REAZIONE » - Rusconi, Milano 1971, pp. 198.

La reazione è rimasta l'unica cosa capace di fare scandalo; quindi è, oggi, l'oggetto più degno di filosofia. Un fenomeno analogo accadeva nel secondo settecento, quando l'illuminismo dominante aveva decretato fosse degna

di scandalo la posizione del « sognatore »; « poco dopo, proprio il sogno a occhi aperti divenne il tema preferito di quella filosofia che si chiamò romanticismo ». Partendo da questa premessa, il Plebe ha sviluppato con grande vivacità la filosofia che egli « profeticamente » ritiene più attuale: la filosofia della reazione.

Di fronte al conservatore che guarda ottusamente al passato, e al rivoluzionario che si rifugia infantilmente nel futuro, solo il reazionario si confronta con il presente. Solo il reazionario rifiuta il dannoso pregiudizio del primato della prassi e recupera il valore dell'intelligenza, sì da poter riflettere, e quindi reagire, all'automatismo delle sollecitazioni. Solo il reazionario riesce a smascherare l'istitinto di morte nascosto sotto il nome di un futuro immaginario che distrae dall'onesto presente. Solo la reazione può promuovere una nuova etica, rifiutando i pretestuosi alibi morali che la rivoluzione si accaparra, accusando imprecisate « inibizioni » e denunciando fittizie « repressioni ». Solo la reazione può sottrarsi alle strettoie di una allucinante logica « a due valori » per la quale tutta la realtà si riduce alle sciocche categorie della « destra » e della « sinistra », della conservazione e della rivoluzione. E a tal fine essa non cerca qualche assurdo compromesso, bensì scardina le premesse metodologiche: siano esse le presunzioni dell'etica dell'« uomo volitivo » che esalta la volizione pur ignorandone i contenuti: siano esse i funesti pruriti della scuola dell'odio che ritiene di dover distruggere tutto quello che incontra sul suo cammino, perché dalle macerie nasca, da sé, il progresso.

La diagnosi della situazione culturale e politica dei nostri giorni, svolta dall'autore, è, a sprazzi, brillante: ma invano si cerca, oltre il pamphlet, l'asserita lucidità del pensiero.

La « sperequazione » tra diagnosi e rimedi accomuna il libro « controcorrente » del Plebe alla grande maggioranza della pubblicistica di «sinistra» che oggi trionfa nei consueti canoni del « nuovo conformismo rivoluzionario »: a diagnosi taglienti e vigorose, corrispondono soluzioni alternative evanescenti.

Il fatto è che il nocciolo della questione è eluso. Alla grande crisi dei contenuti che ha colpito il mondo di oggi, spostando i conservatori sulla tormentosa salvaguardia di un passato ormai lontanissimo, e i rivoluzionari sulla impaziente attesa di un futuro del quale non sono in grado di presagire i tratti; alla grande crisi dei fini che ha spinto ad una infatuazione per i « discorsi metodologici », non può rispondere adeguatamente una nuova proposta di metodo, quale è quella formulata nella *Filosofia della Reazione,* dove il reazionario è definito non dalle sue idee, ma dalle modalità del suo opporsi alle idee altrui. Oggi, soltanto l'annuncio di nuovi (o rinnovati) contenuti e di nuovi fini potrà dar luogo ad una vera alternativa rispetto all'eterno e sterile dibattersi delle contrapposizioni tra conservatori e rivoluzionari. Questo è il nocciolo della questione.

Chi potrà illudersi che la reazione costituisca una terza via? La reazione si identificherà al più presto con la conservazione: e a poco varranno le abili diversificazioni metodologiche se esse non sono al servizio di qualche idea. Del resto, la storia ci mostra in modo evidente quale debba esser la forza nuova capace di suscitare il salto qualitativo rispetto alle angustie logico-culturali che, in una certa epoca, polarizzano i termini dei conflitti sociali e politici: tale forza nuova non è stata mai la reazione, ma è stata sempre l'annuncio di una « buona novella »; sia essa stata portata da Budda o da Confucio, dal cristianesimo o dal marxismo, da Napoleone o da Mao Tze Tung.

Sono i contenuti che contano, non gli atteggiamenti metodologici (conservazione, reazione, rivoluzione, eccetera); sono i progetti concreti nei quali si crede, e si crede al punto da battersi per farli trionfare, anche a costo di rinunciare alle eleganti teorizzazioni di chi, non conoscendo la via da in-

traprendere, ritiene più opportuno porsi al di sopra delle parti contendenti, e contestarle tutte insieme.

E. B.

ROBERT M. GRANT: « LE DIEU DES PREMIERS CHRETIENS » - Traduit de l'anglais par A. M. Giroudot, Seuil, Paris 1971, pp. 154.

L'autore, noto studioso del Nuovo Testamento, analizza il modello teologico che la Chiesa apostolica e subapostolica ha usato nel suo sforzo di interpretazione di Gesù e nel suo riferimento polemico ed apologetico alla cultura circostante. L'interesse non è solamente storico, perché il Grant vuole ricercare un modello di discorso su Dio, un'idea di Dio che possa richiamarsi legittimamente al Nuovo Testamento e che possa avere, per questa ragione, validità ancora oggi.

Il Grant analizza la base linguistica e dottrinale comune tra i cristiani e i pagani, base messa in risalto soprattutto dagli apologisti. Il modello comune è dato dall'eredità platonica e consiste in un linguaggio negativo su Dio: Dio è ciò che il mondo non è e viceversa. Gli gnostici giungeranno, per la prima volta nella storia della teologia cristiana, a dire che Dio è « non esistente ». Per gli gnostici « Dio è la negazione di questo mondo e non ha praticamente niente da fare con esso » (Van Unnik). Si può dire che per l'ellenismo religioso di derivazione platonica, Dio è il contrario del mondo, mentre dal punto di vista gnostico ne è il contraddittorio. Nel linguaggio però la differenza nota perché questo modello platonico definisce Dio sempre con attributi negativi per rispetto all'ordine sensibile.

Una teologia negativa di questo tipo, che farà sentire il suo peso in tutta la teologia cristiana tradizionale, muta il modello biblico che usa invece attributi positivi: inclina gli apologisti al subordinazianesimo in sede di teologia del Verbo.

Vi è un punto in cui il contrasto con il dato biblico si fa più marcato: nel discorso circa l'impassibilità di Dio. A questa applicazione della teologia negativa osta la lettera del Vecchio Testamento e soprattutto quella del Nuovo Testamento. Tuttavia «impassibile» è usato per la natura divina da Ignazio, da Giustino, da Atenagora, da Ireneo e da Clemente Alessandrino. Con Origene si ha il tentativo di una variazione del modello teologico. Mentre Clemente ritiene empia l'opinione degli stoici secondo cui la virtù umana è identica alla virtù divina, Origene insegna che la virtù umana è la stessa di Dio (questa opinione si trasmetterà sino a Tommaso d'Aquino).

Ciò significa che vi è una omogeneità tra l'azione umana e quella divina che non può essere riconosciuta da una teologia della negazione, ma deve essere riconosciuta da una teologia della similitudine.

E' da notare come venga usata poco a questo riguardo la teologia dell'immagine di Dio, tanto comune nella patristica, al fine di fondare un linguaggio positivo su Dio, cioè una propria utilizzazione del linguaggio nella sua densità storica per riferimento alle realtà suprastoriche.

Origene andrà più oltre, anche se mantiene, sin nelle opere più tarde, la dottrina della impassibilità: « L'impassibile soffre per compassione », scrive nell'*Omelia su Ezechiele*. Dio « sopporta l'emozione perché è paziente e perdona agevolmente ». Del resto Ignazio aveva già parlato della passione di Dio e Taziano lo aveva seguito parlando del Cristo come del « Dio che soffre ».

Il Grant vede in questa espressione la ricerca di un modello di linguaggio teologico ricalcato su quello della

Scrittura e diverso dalla dottrina della impassibilità divina. Il Grant vede il modello teologico soggiacente nella proposizione: Dio è amore. Questa proposizione è usata dal Grant come una definizione, e questo pesa su tutto lo svolgimento del discorso. La proposizione ha certamente senso e vi è un modo in cui Dio è l'amore convengono: ma se tutte le realtà create sono predicabili di Dio, e quindi anche l'amore, nessuna di queste costituisce veramente una definizione.

Se si desse un concetto da cui si potesse dedurre il divino, si sarebbe ridotto Dio ad una nozione finita e determinata.

Il Grant usa però la proposizione «Dio è amore» come la proposizione chiave di un modello teologico propriamente cristiano. Egli vede nel Cristo esattamente il predicato della proposizione, perché il Cristo è l'amore di Dio, la manifestazione della realtà divina.

L'autore chiama triade le tre persone considerate come tali senza connotare direttamente l'unità divina (in al caso egli usa il termine Trinità). La triade non può essere dedotta dalla nozione di carità: tuttavia è quello che Grant fa, è il tentativo di ridurre la triade a espressione simbolica del mio carità. Per questo egli non può giungere a dare una giustificazione dello Spirito Santo. Egli lo vede semplicemente come una dimensione del Cristo, come un avvertimento a non concretizzare troppo le nostre metafore», e ad evitare un senso troppo formale della resurrezione di Cristo.

Il risultato cui l'autore approda è un nuovo modalismo o sabellianismo: egli conclude alla riduzione delle tre persone ad aspetti della natura divina e conseguentemente alla negazione della «trinità» come è intesa dalla formulazione ortodossa. I termini personali indicano aspetti diversi di Dio, ricordano che egli è ad un tempo il creatore ed il giudice, il salvatore, lo spiratore dell'azione morale e della comunità mistica, il Signore della natura e della storia. Così il Grant ritorna ad una sobrietà di linguaggio nelle questioni trinitarie, perché qualunque sottolineatura: di un ruolo squilibri in un senso o nell'altro il linguaggio teologico. La Trinità risulterebbe così un *caveat* particolarmente efficace per garantire un linguaggio teologico equilibrato.

Il modello del Dio carità si dimostra, nella accezione fornitane dal Grant, caricò di difficoltà nel suo uso teologico, almeno quanto il linguaggio della teologia negativa.

Alla base dell'uno e dell'altro vi è la ricerca di un linguaggio relativo all'essenza divina e solo sussidiariamente relativo alla tripersonarietà di Dio. Il modello teologico che la dogmatica richiede deve essere invece relativo principalmente alla tripersonarietà di Dio. Ciò implica il rifiuto di ogni tipo di essenzialismo, sia apofatico che catafatico, e il ritorno alla piena verità del linguaggio della Scrittura e della pietà cristiana che si modella direttamente sulle Persone divine.

Il linguaggio negativo ha un rischio di subordinazianesimo, quello positivo, nella forma essenzialista, il rischio del modalismo.

Il libro del Grant ha però un particolare interesse: oltre che per la sua qualità e la sua finezza, lo segnaliamo perché esso testimonia l'affinità dei problemi teologici di oggi e di ieri. E' proprio alle radici della sintesi cristiana, cioè nel mistero trinitario e cristologico, che avviene oggi la opzione teologica fondamentale. Il Grant è andato a cercare nel modello teologico delle origini cristiane (che poi ha lasciato la sua impronta su tutto lo svolgimento successivo) la risposta ai problemi di oggi: ma ha anche lasciato l'ombra della problematica odierna sulla sua ricerca storica. Il libro rievoca una storia che ha dato risultati ancor oggi attuali e ancor oggi problematici. Il vero problema della teologia è questo: chè non si può pensare il problema più attuale della teologia di oggi, cioè l'antropologia, se non in termini trinitari e cristologici, senza cioè risalire ai nodi più antichi della sintesi teologica attuale.

G. B. B.

JEAN LÉVEQUE: « JOB ET SON DIEU » (Essai d'exégèse et de théologie biblique) - J. Gabalda et Cie, Paris 1970, pp. 830.

L'autore ha unito esegesi e teologia biblica. Il Lévêque svolge il suo ruolo di esegeta sempre nella prospettiva della teologia biblica. L'interpretazione del libro di Giobbe non solo è compiuta in riferimento al libro stesso o alla cultura che immediatamente suppone: il libro è usato come elemento del canone biblico, come anello della Rivelazione.

L'autore situa il dialogo poetico nella seconda metà del secolo quinto, ma ritiene che il quadro in prosa sia molto più antico, e che in esso si possa distinguere una condizione del testo antecedente la sua composizione attuale. Tracce del racconto primitivo si trovano in Giobbe I, 1-5, in I, 13-22, e in XLII, 11, 12-15. Aggiunte ulteriori sono il tema degli amici consolatori, nella forma attuale (così come il tema di Satana, introdotto per una ragione teologica, per evitare cioè un riferimento diretto a Dio nella sofferenza che colpisce Giobbe). Ciò ha condotto poi al tema dell'ulcera e alla tentazione da parte della moglie.

Il poeta del dialogo ha inserito il poema in un racconto già costruito e rielaborato.

Il testo in prosa ha una sua teologia. Essa è così riepilogata: il destino dell'uomo sulla terra è incluso in una storia più grande che egli non conosce e che ha la sua determinazione nel disegno di Dio. Questo disegno di Dio è un disegno di amore per l'uomo anche se ciò non risulta all'esperienza umana. Dio vuole mostrare che è possibile la pura adorazione, che l'uomo può raggiungere questa suprema grandezza: e lo fa in contrasto con il tentatore, Satana, colui che vuole giudicare la perfezione di Dio nelle sue opere. Dio e l'uomo sono qui dal medesimo lato, l'uomo è il testimone, il campione, il difensore di Dio.

Giobbe nel racconto in prosa si affida al Dio che permette gli giungano mali così radicali: si affida a chi lo fa morire lentamente. Giobbe è qui la figura stessa dell'uomo. Ma questa morte conduce invece alla vita, Dio ricopre Giobbe dei suoi doni. Il racconto in prosa non ha una teologia dell'immortalità, si conclude con il ritorno dei beni temporali perduti. L'uomo dà a Dio più di quel che Dio dà all'uomo, perché l'uomo dà a Dio se stesso e Dio gli dà soltanto le sue opere. Questo squilibrio è spiritualmente avvertibile nel racconto in prosa mentre più alta è la prospettiva dei dialoghi poetici. L'autore dei dialoghi poetici ha voluto rompere l'involucro di impassibile forza con cui l'autore del racconto in prosa avvolge la figura di Giobbe.

Fa prorompere il suo eroe in una appassionata contestazione di Dio, che ci dà una pagina unica nella storia dell'Antico Testamento. Giobbe non è nel dialogo in poesia l'uomo della pazienza, passato in proverbio, o della fede come è nel racconto in prosa: è l'uomo della protesta religiosa e al tempo stesso l'uomo della speranza teologale. Per questo l'autore consiglia di leggere separatamente il racconto in prosa ed il dialogo poetico: perché la figura di Giobbe è diversa nei due testi. E' difficile armonizzare la pura fede di Giobbe nella teofania con l'*happy end* dell'epilogo in prosa.

Il Levêque esamina la teologia dei discorsi dei tre amici di Giobbe: è la teologia secondo cui la sofferenza corporale proviene dal castigo di Dio. Solo in un discorso del quarto intervenuto, Elihu, si trova (XXXVI, 15) una teologia diversa, una teologia del valore purificatore e liberatore della sofferenza. Questo è il senso del versetto nella traduzione del Lévêque: « Dio salva l'infelice mediante la sua infelicità e gli apre l'orecchio mediante la sua disgrazia ». Ma in tutti i discorsi dei tre amici il tema è identico: la sofferenza nei beni temporali e nel corpo è un castigo di Dio: ora Dio è giusto: dunque ha peccato ed è stato castigato: si sottometta a Dio e il castigo terminerà.

Nella risposta di Giobbe a questa

teologia degli amici, si ha un rilevante esempio di quello che il Levêque chiama « inversione tematica ». L'inversione tematica è l'arma più forte della contestazione di Giobbe: perché si tratta di far suonare falsa la stessa teologia dei libri sacri come è giunta sino a Giobbe. Gli amici di Giobbe non fanno altro che predicargli la teologia del deuteronomista. Ed è proprio questa teologia che Giobbe rifiuta.

L'autore divide i lamenti di Giobbe nei confronti di Dio in due parti: quella in cui si tratta di Dio in terza persona e quella in cui Giobbe si rivolge direttamente a Dio. Il contenuto è identico in ambedue i generi letterari. Giobbe contesta la bontà di Dio. Anche qui si avverte la distorsione tematica, cioè la ripresa in chiave negativa della teologia vetero-testamentaria. L'uomo non è il signore dell'universo, ma una creatura, effimera, dolorosa, disperata, votata all'esistenza umbratile dello *sheol*. Non è l'immagine di Dio, ma la sua vittima. « Son dessein createur n'est qu' une façade, car son intention première est d'amener à la mort » (p. 445).

Giobbe contesta la santità di Dio, gli rimprovera di inventare la colpevolezza: « le Saint crée le péché pour pouvoir l'imputer » (ib.). Per questo, la colpa è di Dio: « la faute est en Dieu ». Giobbe contesta la saggezza di Dio: perché distruggere l'opera delle sue mani? «Dieu trahit le premier. Il se montra incapable de constance dans son *hesed*, et ce *hesed* même n'offre qu'une façade trompeuse, puisque la volonté de faire perir l'espoir de l'homme se manifeste comme plus vraie et plus fondamentale en Dieu que le désir de faire vivre, qui est le propre de l'amour » (p. 447). Eppure, Giobbe non si rassegna al non senso: ma è Dio che deve fare il primo passo, perché è lui che, falsando il rapporto, ha dovuto chiudere il dialogo: « Ainsi, non content de réjeter sur Eloah la culpabilité, Job exige, comme préalable, la conversion de Dieu » (ib.).

Giobbe dunque costruisce un'immagine rovesciata di Dio, per provocarlo a rispondere. La sua è angoscia, non bestemmia, ma scende sino alle radici della teologia veterotestamentaria. Giobbe giunge ad anticipare la prospettiva neotestamentaria perché invoca un mediatore tra uomo e Dio e afferma persino che questo mediatore non può essere che Dio stesso: che deve porre presso di sé il suo riscatto.

La sua risposta all'accusa di essere peccatore è quella di chiedere che Dio stesso sia il suo redentore. Il libro di Giobbe non ha un'escatologia ultraterrena: per questa ragione il Levêque non interpreta il testo sul *goel* (XIX, 25-27), sul suo vendicatore, come uno annuncio di immortalità: è nella sua condizione mortale che Giobbe si attende di vedere Dio. Qui sulla terra egli vuol vedere la sua sfida accettata, l'amore che egli ha per Jahvé ricambiato. Ma questo, per il Levêque, include implicitamente un tema di immortalità: « Job ignore comment Dieu s'y prendra pour éterniser son amitié mais il sait que ce *goel* qu'il aime est éternel » (p. 489). Egli del resto ha affermato che dovunque egli sia (anche nello *sheol*) può rispondere a Dio (XIV, 15).

La teofania di Jahvé è il *climax* del libro. La teofania risponde al desiderio di Giobbe: gli manifesta l'amore di Dio, usando di una divina ironia, piena di dolcezza. E' una delle pagine più grandi della Scrittura sulla personalità di Dio.

Giobbe ha contestato il creatore. E Dio gli passa innanzi le opere del creato. Ma il senso di questa ironia è di mostrare l'amore di Dio per la vita, per la vita degli animali. E' lo stesso movimento di pensiero di Gesù: se Dio veste i gigli del campo e nutre i passeri, quanto più si curerà di voi?

La cura e l'amore di Dio in tutta la creazione (non si rifugge neanche nell'indicare i limiti o le durezze delle singole creature) è il segno di quella per l'uomo, anche se peccatore.. Dio ha così soddisfatto Giobbe, perché gli ha rivelato, con la teofania e con il linguaggio adottato, che è superiore e al tempo stesso paritario, espressivo della trascendenza e della condiscendenza divina (e in questa combinazione sta appunto l'ironia), il suo amore.

L'autore, che ha iniziato il suo libro con una esposizione del giusto sofferente nella letteratura egiziana, mesopotamica e greca, lo conclude con uno studio delle affinità e delle differenze del libro di Giobbe con quello che nel canone veterotestamentario gli è più simile, l'Ecclesiaste. In ambedue i casi si ha una critica della soluzione del problema della giustizia nella vita temporale. In Qohelet è più viva la critica alla tradizione sapienzale comune a tutto il mondo medio orientale d'allora, in Giobbe, con più calore, scende al fondo della stessa tradizione spirituale d'Israele. I problemi che essi pongono sono gli stessi, cioè assenza di un senso percettibile delle cose, squilibrio interiore all'uomo, assenza di una giustizia storica: ma là dove Qohelet descrive con lucida amarezza, Giobbe interroga, e non si rassegna sino a che non è giunto oltre il velo, sino a che non ha veduto Dio.

Nemmeno Giobbe raggiunge la dottrina dell'immortalità o della resurrezione: ma il suo rapporto con Dio ha posto tutte le premesse perché il grande salto si compia, e si comprenda che affidarsi a Dio nella morte è affidarsi al Dio della vita. Dopo Giobbe non vi è altro passaggio ulteriore se non il Cristo risorto.

Il Lévêque ha sempre fornito un'interpretazione misurata di tutti i testi del libro che le traduzioni e l'esegesi hanno talvolta direttamente interpretato come testimonianze di un passaggio alla fede dell'immortalità. Ma proprio questa sobrietà esegetica consente all'autore di situare il suo testo nel quadro della storia della rivelazione e di farci vedere qual è il contributo più specifico del libro di Giobbe nel cammino dell'Antico verso il Nuovo Testamento. Con ciò il libro è una testimonianza dell'utilità della teologia biblica, che descrive propriamente il cammino della divina rivelazione nella Bibbia. Tra la lettura della Bibbia come un complesso di libri separati l'un l'altro e riconducibili semplicemente alle loro cause umane, alle loro fonti e al loro ambiente, e la frantumazione intemporale e astorica di tutte le testimonianze bibliche, come se la Bibbia fosse di un solo autore umano e di un solo tempo, sta il metodo della teologia biblica che cerca nell'unità della Scrittura la storia della rivelazione e rende così, nell'unico modo possibile, visibile l'unità della Scrittura ed il significato che l'unità conferisce ad ogni singolo libro o frammento.

G. B. B.

GERMAIN MARC'HADOUR: « THOMAS MORE OU LA SAGE FOLIE » - Seghers, Paris 1971, pp. 180.

Niente di meglio per aver notizie documentate su Thomas More che il libro di Germain Marc'Hadour il quale, tra l'altro, fornisce al lettore il panorama storico dell'Inghilterra di Enrico VIII.

Il Marc'Hadour ci presenta il personaggio More nella sua scandita secchezza, dagli studi a Oxford fino al patibolo. Lo presenta nella sobria toga di magistrato a Londra, in veste di diplomatico nelle Fiandre dopo la guerra franco-inglese del 1512, di *speaker* alla camera dei comuni, ma soprattutto nei panni modesti di fedele servitore della monarchia, fino a quando coraggiosamente si oppose all'assunzione dei pieni poteri da parte del sovrano. Per avere contestato, infine, l'incoronazione di Anna Bolena, More venne esautorato da tutte le cariche, imprigionato nella Torre di Londra nel 1532, condannato a morte, decapitato il 6 luglio 1535.

Nell'ambito politico della Londra del sedicesimo secolo era arduo per chiunque muoversi con onestà e saggezza. Non essendo incline al compromesso, all'adulazione, a vari soprassalti emotivi, il More riuscì a seguire, fino alle sue tragiche conseguenze, una linea di condotta decisa in mezzo a situazioni ambigue, ambiziosi personalismi

e lotte di potere. Non per temperamento irsuto e inconciliabile, quale i suoi nemici vollero farlo apparire, ma per tenere fede ai valori dello spirito ai quali aveva dedicato tutta la vita.

L'autore, analizzando l'amicizia di Thomas More con Erasmo da Rotterdam — che scrisse sotto il suo tetto il famoso saggio *Elogio della pazzia* — mette in risalto il fatto che i due uomini si compendiavano: da una parte il monaco per forza, dall'altra l'uomo politico che aspira a diventare monaco e a ritirarsi dalle miserie del mondo.

Ecco il giudizio sintetico del Marc' Hadour sull' *Utopia*, l' opera che ha reso famoso il More: « Le roman de l'humaniste anglais ressemble en realité aux grandes forces de la nature qui, malgré l'hiver, malgré le reflux, s'affirment périodiquement et s' imposent costamment » (p. 45).

Il More visse nell'epoca di Dürer, Machiavelli, Michelangelo, Cesare Borgia, Baiardo, un'epoca in cui la cristianità era un complesso politico-religioso conservante struttura e mentalità medioevali nonostante l'emergere della classe borghese e il risveglio aggressivo della coscienza nazionale. C'è finalmente la pace in Inghilterra, dopo la lunga, cruenta guerra civile delle Due Rose, ma la nazione pilota è la Spagna, che vive il suo *siglo de oro*, come cantano i poeti iberici. E' un'epoca caratterizzata dalla fiducia che i migliori spiriti del tempo avevano nella vitalità della Chiesa e nella sua verità eterna. Il lettore al quale l'*Utopia* si rivolge non trova difficile credere nella divinità di Gesù Cristo e ammettere l'ispirazione divina della Bibbia. Così, accetta di buon grado la satira con cui il More stigmatizza gli innovatori per vocazione, difendendo i diritti della natura e della ragione, della cultura e della civiltà. Il More sosteneva, inoltre, che l'uomo ha bisogno dei sacramenti (contro le teorie di Lutero) in quanto ogni stadio della vita vede l'uomo impegnato; interamente, nel corpo e nell'anima; e affermava che il sacramento universale e permanente di Cristo, destinato a stendere nel tempo e nello spazio la sua presenza storica, è la Chiesa.

Un altro dei temi più battuti dal More — e tutte le sue opere poetiche ne sono impegnate — è quello della morte che non solo si deve serenamente accettare ma a cui si deve aspirare. Sta di fatto che il More seppe convalidare tale sua storia nella maniera più espressiva, realizzandola col martirio.

F. G.

EMMANUEL PATAQ SIMAN: « L'EXPERIENCE DE L'ESPRIT PAR L'EGLISE D'APRES LA TRADITION ANTIOCHIENNE » - Beauchesne, Paris 1971, pp. 352.

L'autore, irakeno di rito siriaco, ci offre un quadro della pneumatologia della liturgia giacobita. La Chiesa siriaca giacobita si costituì tra i fedeli di lingua siriaca che non accettarono il concilio di Calcedonia: nel secolo decimottavo una parte della Chiesa siriaca tornò all'unione con Roma. E' alla liturgia di questa comunità (chiamata giacobita dal vescovo Giacomo Baradai che ricostituì la gerarchia ecclesiastica tra i fedeli che non accettavano il concilio di Calcedonia) che si riferisce l'autore di questo libro. I testi sono contenuti nei sette volumi del *Fanquitho* editi dai padri domenicani a Mossul, dal 1886 al 1898: e ai *Pontificale Syrorum occidentalium*, traduzione latina edita a Roma tra il 1941 ed il 1944, sulla base del *Vat. Syr. 51* di Michele il Siro, patriarca d'Antiochia (1166-1199). I testi liturgici includono la produzione sia dei padri della chiesa siriaca prima della divisione che degli scrittori successivi alla divisione.

La chiesa giacobita è monofisita: ma sono numerose le testimonianze in senso diofisita dei suoi autori, che affermano cioè la qualità delle nature

in Cristo anche dopo l'unione. La difficoltà è data soprattutto dal fatto che i siriaci, pur mantenendo la distinzione di umanità e di divinità in Cristo, negano che essa possa essere espressa con il linguaggio di Calcedonia. Essi rimangono legati alla formula di Cirillo: *mia fusis toù theou lògou sesarkomène*, che intendono nel senso di *mia ypóstasis*.

I giacobiti cattolici sono stati perseguitati duramente dai giacobiti monofisiti con l'aiuto del potere turco. Le differenze dottrinali non sono però grandi. I giacobiti siriaci non possono essere considerati degli eutichiani. La loro professione di fede condanna Eutiche al pari di Nestorio e del concilio di Calcedonia.

Questa premessa è necessaria alla comprensione del libro che presuppone una conoscenza nel lettore delle complesse vicissitudini della Chiesa siriaca, che ha condotto a quattro patriarcati diversi per i soli siri occidentali.

Il libro è diviso in due parti. Nella prima parte, sotto il titolo *L'Esprit engendre l'Eglise*, si esaminano piuttosto i riti e l'ordinamento della Chiesa: nella seconda parte, sotto il titolo *L'Esprit divinise l'Eglise* si esamina piuttosto l'ecclesiologia in relazione al mistero trinitario. Tuttavia lo schema non è mantenuto e si ha l'impressione che alcune trattazioni siano ripetute.

Ciò che si rivela nettamente è l'importanza della testimonianza della Chiesa siriaca allo Spirito Santo. Il nome con cui la Chiesa siriaca invoca lo Spirito Santo è la vita. Le immagini con cui lo Spirito Santo viene invocato (acqua, soffio, vita) indicano tutte questo aspetto. Sorprende, tuttavia, che l'autore, che considera attentamente la testimonianza della chiesa siriaca sull'azione divinizzatrice dello Spirito, non dedichi alcuna attenzione alla teologia dello Spirito Santo nella Trinità. Eppure la chiesa siriaca ha conservato formule intermedie tra la formula greca e quella occidentale, come ad esempio *ex patre procedit, ex filio accipit*, la quale andrebbe esaminata certo più da presso, perché può sembrare unire nella medesima forma *theologhìa* ed *oikonomia*, ma potrebbe anche avere un senso diverso, interno alla *theologhìa*. Non mancano nemmeno formule filioquiste.

Secondo l'autore, per la chiesa giacobita, solo il battesimo, la cresima, l'eucarestia e la penitenza conferiscono lo Spirito Santo. Non si comprende se ciò significhi che il riferimento allo Spirito Santo non è così esplicito e diretto nella liturgia come nel caso degli altri quattro sacramenti. Ma anche questo sembra dubbio, soprattutto per l'ordine. Sono le stesse formule liturgiche citate dall'autore a sottolinearlo. Basta citare che nel registro delle ordinazioni è scritto: « Lo Spirito Santo à ordinato N.N. per l'altare di N. ». Lo Spirito Santo è invocato durante tutto il rito di ordinazione con il nome di «grazia». Per queste ragioni non comprendiamo come l'autore possa affermare che l'ordine sacro non conferisce lo Spirito Santo. Lo stesso si può dire per il sacramento della unzione dei malati, il cui effetto più sottolineato nella liturgia siriaca è la remissione dei peccati, cioè un effetto proprio dello Spirito Santo.

L'autore sottolinea il ruolo che nella liturgia eucaristica siriaca ha l'epiclesi, contrapponendo questa dimensione che la liturgia siriaca ha con le altre teologie orientali alla teologia eucaristica occidentale. Ma si possono citare testi più antichi in favore della causalità delle parole dell'istituzione e non dell'epiclesi (cfr. *Dictionnaire de théologie catholique*, tomo XIV, cl. 3053, art. di L. Ziadé). Un difetto dell'opera è proprio quello di mancare di dimensione storica e di esporre testi che si situano in una storia millenaria come se fossero contemporanei.

Se la teologia del sacrificio della liturgia siriaca fosse quella esposta dall'autore, essa sarebbe incompleta. Secondo il Siman, la morte del Signore è rappresentata dall'offerta del pane e del vino, mentre l'epiclesi trasforma il pane e il vino mediante l'azione dello Spirito Santo che ha fatto risorgere il Cristo dalla morte.

In questo senso il carattere sacrificale non riguarderebbe la presenza

reale, ma soltanto la dimensione simbolica (il *sacramentum tantum*) della eucaristia. Ma non è questa la teologia dei testi citati. Essa sottolinea il carattere di simbolo della morte del Signore che hanno l'altare (tomba), il pane e il vino (la figura) del Signore. E aggiunge: « il prete, come Gesù, dichiara la guerra a Satana rappresentando il mistero della resurrezione ». Il testo liturgico rimane tutto nell'ordine simbolico, non limita il simbolo a simbolo della morte (il prete infatti è simbolo della resurrezione) né esclude la passione dalla presenza reale.

Altri testi sottolineano che il corpo e il sangue di Cristo presenti nell'eucarestia sono il corpo e il sangue del Cristo risorto.

Non mancano testi non citati dall'autore in cui è insegnata la dottrina del sacrificio in termini comuni a quelli della Chiesa cattolica.

E' possibile che la teologia del sacrificio non sia stata considerata dall'autore perché non comporta quel riferimento allo Spirito Santo che i testi pongono parlando della presenza reale del Cristo risorto.

Ma poiché l'autore allarga il discorso criticando la teologia cattolica tradizionale sarebbe stato opportuno di allargare la sua visuale.

In qualche punto si sarebbe desiderato un riequilibrio delle affermazioni. Ad esempio l'affermazione che lo Spirito Santo realizza la figliazione divina nell'umanità di Cristo e fa sì che l'uomo Cristo esprima la sua figliazione divina durante tutta la sua vita attraverso un atto umano libero d'obbedienza al Padre non sottolinea abbastanza il ruolo divinizzatore che ha la persona del Verbo sull'umanità assunta. Si ha l'impressione che l'autore abbia non tanto raccolto la testimonianza della liturgia siriaca quanto usato questa testimonianza per esporre una propria posizione.

Ciò non toglie che il libro abbia il merito di porci in contatto con una testimonianza ricchissima resa da una comunità cristiana allo Spirito Santo.

G. B. B.

« TEMI SPIRITUALI DAGLI SCRITTI DEL SECONDO ORDINE FRANCESCANO» (A cura di suor Chiara Augusta Lainati) - Antologie del pensiero spirituale francescano, Assisi 1970, due volumi, pp. 1648.

Questa pubblicazione è da considerarsi un fatto importante perché ci propone testi di grande bellezza e ricchezza, e figure mistiche di primo piano totalmente sconosciute ai non specialisti. Molti degli scritti di cui l'antologia ospita dei brani sono degli inediti.

Le clarisse non hanno divulgato i loro scritti diversamente da quanto è accaduto con le carmelitane. Ciò è dovuto soprattutto a delle circostanze storiche e, in particolare, al prepotente ingresso di Teresa nel mondo delle discussioni di teologia spirituale, in un tempo in cui esse erano molto vive. Questi scritti non sono rivolti ad alcuno in particolare: sono parole della persona a Dio e di Dio alla persona. Non sono scritti di teologia mistica, non presentano un'esposizione organizzata e strutturata, ma sono trascrizione di esperienze spirituali. Si comprende come ad esse sia mancato un pubblico; non vi erano in alcun modo dirette. Suor Lainati ci riporta oggi queste testimoni del parlar con Dio, ci rifà sentire frammenti della loro ricca esperienza mistica.

Nei tempi della teologia secolarizzata questi testi rivestono anche un grande significato intellettuale: e siamo lieti che le citazioni moderne che suor Lainati fa nella sua introduzione siano quasi tutte limitate al secondo concilio Vaticano.

Questi testi sono tutte testimonianze della potenza che l'azione in Dio, la vita in Dio, hanno sulla realtà umana. L'azione in Dio causa nella società terrena. Questa sembra alla Lainati la stessa intuizione principe di santa Chiara, la sua dimensione propriamente francescana (p. 67).

L'uomo unito allo Spirito Santo ha la fecondità dello Spirito, le sue azioni hanno una potenza non limitata dalle condizioni storiche in cui sono poste. Esse causano dall'eterno e con l'eterno. Tutto il senso della vita di clausura sta proprio qui: non nel rifiuto dell'azione ma nel ricordo delle leggi dell'azione teandrica.

Una seconda caratteristica di questi scritti è sottolineata da suor Lainati: «La zona dei mistici è una zona affrancata da accidentali differenze di tempo e di luogo» (p. 43). Proprio questa è l'impressione che questi scritti danno. Le parole di cui le autrici dispongono sono le parole della Scrittura (ma le citazioni della Scrittura non abbondano: e sono limitate soprattutto a testi determinati e ricorrenti), alla predicazione e ai libretti di devozione. Pure si delinea una precisa dottrina all'interno della loro stessa esperienza espressa con un linguaggio inconsueto alla teologia. L'esperienza della fede nella parola che la annuncia conduce a una comprensione che va oltre i condizionamenti filosofici del linguaggio teologico. Così la fede usa della parola rivelata per ritrovare il significato e per accogliere il significato giungendo così sino all'unione con la realtà divina.

Si può dire che il senso di questo autonomo processo della vita di fede si fa tanto più sensibile quanto più i temi si innalzano, quanto più l'intelletto giunge alla pienezza del principio, la vita trinitaria stessa. Più l'oggetto è supremo, più esso diviene accessibile al progresso dell'intelligenza spirituale.

La Lainati indica come specificamente francescano il senso che in queste pagine si ha del senso della natura in Dio. Dio diviene visibile nella natura: questa esperienza è storica perché si riferisce al Dio presente ora nella natura ma ha una densità escatologica perché annuncia la perfetta unità tra Dio, uomo e natura che è oltre questo tempo.

Ciò è però giustamente visto come un momento interno allo stesso processo dell'intelligenza spirituale né sembra qui frutto di una tradizione di scuola. In queste testimonianze fatte solo a se stesse colpisce sempre l'autonomia, così come la convergenza dell'una verso l'altra. Queste parole nascono dalla singolarità di un'esperienza e all'interno di essa riscoprono in forma personale l'identica realtà. Il loro carattere immediato, la libertà e autonomia dell'esperienza hanno una impressionante efficacia: l'unità delle parole e soprattutto l'unità dei significati si fondano visibilmente sull'unità della realtà sperimentata.

Si può costruire un argomento sulla realtà di Dio a partire dall'esperienza dei mistici come ha sostenuto Bergson? La lettura di questi testi è al riguardo ancor più probante di quella dei grandi carmelitani cui si era riferito il filosofo: perché ancora di più qui si ha il senso di un'esperienza non mediata né dall'analisi, come in Teresa, né dalla riflessione teologale e teologica come in san Giovanni della Croce.

Questi scritti toccano molti punti della rivelazione: pensiamo che essi abbiano l'autorità di testimoni della tradizione. Se una formalizzazione dogmatica dell'antropologia cristiana o dell'escatologia dovesse esser richiesta dalle necessità della Chiesa, essa troverebbe certo qui l'eco della fede della Chiesa a un livello di grande purezza ed altezza.

Un'analisi ulteriore dovrebbe seguire tema per tema, e ciò esorbita dai limiti di questa recensione.

Occorre fare qualche cenno sul materiale e sul suo ordinamento. L'edizione non è un'edizione critica, tuttavia la curatrice è risalita spesso agli autografi, in parte inediti, e offre in calce ai testi le indicazioni per il loro reperimento. E' stato aggiunto in fondo al secondo volume l'elenco delle autrici con brevi cenni biografici che servono a inquadrare in vite ricche di autenticità le loro parole qui raccolte. La divisione in parti (la comunione con Cristo, la comunione ecclesiale, la comunione trinitaria) non ci sembra del tutto felice. Ma la divisione delle materie ricorda abbastanza i tre momenti della purificazione,

dell'illuminazione e dell'unione. Esiste una teologia della mistica, un po' dimenticata nell'introduzione e nella organizzazione dei testi, ma le varie categorie finiscono per ricoprire in parte quelle qui adottate.

Probabilmente vi è stata un'intenzione di avvicinarsi maggiormente alla teologia biblica *(kénosis, koinonìa)*, ma appunto questa ci pare la parte più discutibile della classificazione. Una classificazione, che nascerebbe dagli stessi testi e dalla stessa ricca introduzione di suor Lainati, sarebbe quella della formazione del Cristo per opera dello Spirito dell'identificazione a Cristo e della relazione con il Padre.

La divisione dei testi converrebbe del resto perfettamente a questo schema.

G. B. B.

PASQUALE ANATRIELLO: « IL BUDDISMO NELLA SOCIETA' BIRMANA » - Pime, Milano 1971, pp. 182.

In quest'opera vanno apprezzate soprattutto l'esposizione dei princìpi fondamentali del buddismo Thevarada e l'analisi dell'incidenza della religione sul modo abituale di vita dei birmani.

Il buddismo si diffuse in Birmania verso il primo o il secondo secolo a. C. nella forma dell'Hinayana o buddismo del Piccolo Veicolo, « così chiamato dai buddisti del Mahayana, grande Veicolo, che lo ritenevano inferiore al loro. E' il buddismo specialmente dell'Asia meridionale » (p. 177). Assai antica è dunque l'influenza di questa dottrina metafisica e morale sulla vita sociale del paese.

Nei secoli successivi, la religione di Budda si è sempre maggiormente radicata nel costume di vita della popolazione, fino a costituire l'aspetto più importante.

Proprio per questa caratteristica peculiare del buddismo — oltre che per il naturale ostacolo costituito da una religione organizzata (questo stesso ostacolo impedì una ampia diffusione del cristianesimo nel Giappone shintoista) — il cristianesimo missionario ha incontrato enormi difficoltà nella sua diffusione. Esso si è quindi indirizzato verso la conversione delle popolazioni aborigene stanziate nelle zone più impervie della Birmania; tuttavia, anche qui, esso deve oggi subire la concorrenza delle opere missionarie recentemente istituite dai bonzi buddisti.

Il perfetto adattamento del buddismo al mondo umano dei birmani è stato facilitato dalla sua stessa essenza: « il buddismo è religione, se la religione è intesa come un codice di insegnamenti morali e filosofici, che vengono compresi come fede nella loro verità e come pratica della dottrina ricevuta; non è religione invece se per religione intendiamo il culto di Dio » (p. 162).

Il buddismo è dunque un modo pratico di vita, che « informa, domina la mente e il cuore del birmano creando una forza orientatrice, che dalla nascita alla morte trasforma gran parte della sua vita in uno sforzo continuo verso il raggiungimento del nirvana » (p. 163). L'interessamento del potere politico alla sfera religiosa è la logica conseguenza del carattere pratico della filosofia buddista. Uno dei capitoli più interessanti del libro è appunto dedicato al rapporto tra lo stato birmano e la Chiesa buddista. Questo problema — fonte di conflitti in molte comunità organizzate — dovette essere affrontato subito dopo la nascita dell'Unione Birmana (4 gennaio 1948).

Inizialmente la pressione delle forze comuniste costrinse il primo ministro U Nu a proporre la attuazione graduale di una « via birmana » al comunismo. Successivamente lo stesso U Nu diede al buddismo un nuovo impulso con la « Buddha Thathana Organization » (Organizzazione della religione buddista), e affermò perento-

riamente che « la conoscenza, che potrà attribuirsi a Carlo Marx è minore di un decimo di una particella di polvere, che giace ai piedi di Budda ».

Nell'ultimo decennio vari partiti hanno formulato la tesi di una « via nazionale al socialismo »; ciò si è verificato sia in paesi a regime comunista (tipico esempio è la primavera praghese), sia in paesi dell'occidente europeo (ricordiamo il programma togliattiano del partito comunista italiano). Però, l'esperimento birmano si distacca da tutte queste forme; sua peculiare caratteristica è infatti il tentativo di accordo fra il marxismo (considerato sotto l'aspetto di ideologia politica) e il buddismo (considerato sotto l'aspetto di filosofia morale e metafisica). Emblematiche sono, a questo proposito, le parole di U Ba Shwe, stretto collaboratore di U Nu, in *The Burmese Revolution:* « la teoria marxista non è antagonista della filosofia buddista. Queste due, francamente parlando, non sono proprio simili. Di fatto nel concetto sono le stesse ».

Il buddismo (anche secondo l'opinione dei politici) è il vero e proprio veicolo verso la perfetta sapienza del nirvana; perciò l'innalzamento intellettuale, morale, sociale e politico del popolo birmano deve necessariamente attuarsi mediante l'osservanza dei principi filosofici che lo governano.

Questa fondamentale direttrice di azione politica e religiosa non ha subito sostanziali mutamenti dopo l'ascesa al potere del generale Ne Win (2 marzo 1962), il quale ha proseguito il programma della « via birmana al socialismo » propugnata dal suo predecessore.

Certo, uno dei problemi di più difficile soluzione rimane quello dei rapporti con il clero buddista, non sempre disposto a collaborare con il governo, a causa dell'ingerenza di quest'ultimo negli affari religiosi; la risoluzione del problema richiede una maggiore presa di coscienza — da parte dei socialisti al potere — delle necessità religiose e spirituali della popolazione birmana.

Il piano filosofico costituisce il terreno di incontro fra potere politico e religione buddista: la filosofia della via birmana al socialismo è ispirata infatti ai principi buddisti; ne fa fede la comunanza degli assiomi fondamentali. Infatti, sia per il socialismo birmano che per il buddismo: a) la materia non ha né principio né fine; b) niente è permanente, ogni cosa cambia continuamente; non esiste sostanza, tutto è forma e illusione; c) nell'uomo non c'è anima; la mente è inseparabile dalla materia (l'ascesi buddista è totalmente intellettuale: il fedele non si eleva attraverso l'amore per la divinità, ma attraverso la più profonda meditazione filosofica); d) Dio è completamente ignorato.

Questi brevi accenni alle vicende della storia recente della Birmania e alla problematica filosofica, in cui si sono impegnati uomini politici e religiosi buddisti, introducono una nuova questione di rilevante interesse: accanto alla realizzazione del nuovo «socialismo buddista » è possibile intravedere la formazione di un nuovo buddismo, a sfondo più propriamente sociale?

Lo studio dell'Anatriello non fornisce una risposta diretta a questo quesito, ma la lettura dei capitoli dedicati alla società buddista birmana e alla via birmana al socialismo suggerisce una risposta effermativa. Di fatto, il lavoro sociale dei missionari buddisti è sorto in concorrenza con le missioni cristiane (cattoliche e protestanti), grazie anche allo stimolo del governo di Ne Win.

Il raggiungimento del nirvana (scopo fondamentale del fedele) non si realizza attraverso l'azione sociale, bensì attraverso la profonda meditazione individuale secondo l'insegnamento del Budda. Soltanto oggi « il risveglio buddista ha suscitato un po' di senso sociale per le miserie del prossimo » (p. 81).

Questa nuova direttrice di sviluppo del buddismo birmano non deve ovviamente far pensare alla realizzazione di un modello di « buddismo socialista »; ciò sarebbe contrario ai principi fondamentali di questa religione, la quale mira alla completa liberazione dal dolore — ossia alla per-

fezione del nirvana — e non mira al raggiungimento della felicità materiale sulla terra. Questa felicità è dovuta soltanto al cumulo dei meriti acquistati nelle esistenze precedenti: « la bilancia dei meriti e dei demeriti regola sempre la nascita in uno stato di felicità o di sofferenza, a seconda del maggior peso dei meriti o demeriti » (p. 89). La carità praticata in vita fa meritare un posto nelle sedi celesti, solo se è diretta verso persone eminenti in santità; per questo motivo, è preferibile presentare offerte ai bonzi, i quali raggiungono un alto stato di perfezione in virtù della loro continua meditazione e contemplazione.

In conclusione, possiamo dunque individuare alcune interessanti prospettive di sviluppo — in campo sociale — per la religione birmana, grazie all'interesse mostrato dal governo e dal clero buddista per l'elevazione morale e sociale del paese.

MAX HORKHEIMER: « RIVOLUZIONE O LIBERTA'? » (Conversazione con Otmar Hersche) - Con un saggio di Q. Principe, Rusconi, Milano 1972, pp. 114.

La conclusione cui ci spinge questa lettura è quella di ritenere illusoria la tesi che vuole la « teoria critica » situata un passo oltre il marxismo. Quanto emerge dalle conversazioni di Horkheimer, infatti, non sembra possa accordarsi con alcune delle due correnti che hanno espresso un giudizio sulla teoria critica; l'una giudicandola una eresia rispetto al marxismo, l'altra sostenendone, invece, la filiazione legittima, sia pure in un contesto filosofico più articolato.

Appare, dunque, più verosimile che la « teoria critica » rappresenti una sorta di sincretismo filosofico che ha assunto, della tematica marxista, solo ciò che, in qualche misura, fosse in grado di convivere con altre filosofie, ugualmente nate dalla crisi dell'idealismo hegeliano. Pertanto, ciò che ha dato luogo alla « teoria critica » sembra un sottile lavoro di alchimia, volto a presentare, come nuovo, un pensiero che è invece il risultato di una combinazione di diversi processi di pensiero.

Il laboratorio dell'alchimista, in questo caso, è stata l'università e proprio l'università ha offerto alla « teoria critica » l'unico spazio sociale di incidenza, tale da suscitare una prassi. Pensiamo a Marcuse più che a Horkheimer, ad un pensiero che ha dimostrato una maggiore vitalità, anche se non ha mai superato sostanzialmente l'orizzonte dell'università.

Horkheimer, invece, non si è inoltrato, disancorando totalmente il suo pensiero da una qualche prassi, oltre la soglia di una posizione che è più di rendita che di avanzamento, nel campo della filosofia. Il suo pensiero è come chiuso di fronte ai problemi reali al punto che l'unico avvenimento storico, che sembra abbia fatto da lievito alla sua « teoria critica », è stato il potere tirannico del nazionalsocialismo, che si è dimostrato capace di convertire la sua fede in una prospettiva rivoluzionaria, in un cupo pessimismo circa la storia e il suo progresso.

Ma se Marcuse si fa banditore del « Gran Rifiuto », egli è anche, nel contempo, l'assertore della possibilità storica dell'utopia, mentre Horkheimer, invece, abbraccia senza residui la concezione pessimistica del mondo regredendo così verso posizioni filosofiche che si sono attestate, al negativo, all'interno della crisi dell'idealismo romantico. Non ci troviamo più, allora, con Horkheimer lungo il cammino tracciato dalla filosofia dialettica che tiene conto del divenire in tutte le sue forme, né sul piano della filosofia tradizionale intesa nel senso di strumento liberatore dell'uomo, ma di fronte ad un tentativo di un nuovo riferimento a risoluzioni irrazionalistiche.

Del resto anche in Marcuse l'atteggiamento di opposizione alla realtà risente più della « critica del presente » di Heidegger che non delle analisi socio-storiche di Marx. In effetti ciò sta a significare che il marxismo, all'interno della « teoria critica », occupa una posizione subalterna e non unificante, a vantaggio dell'esistenzialismo di Heidegger, in Marcuse, della mistica del Nulla di Schopenhauer, in Horkheimer. E questo svolgimento del pensiero di Horkheimer, che partendo dalla ricerca di una base di convergenza e di conciliazione tra Schopenhauer e Marx, è giunto, attraverso il rifiuto di una connotazione idealistica scoperta in Marx, ad un ripiegamento sulle conclusioni di Schopenhauer, è espressamente manifestato in queste conversazioni. « Ecco, in quegli anni la lettura di Schopenhauer e quella di Marx sono state per me due esperienze contemporanee e convergenti » (p. 15). « Marx era però, se lo consideriamo da questo punto di vista, un puro e semplice idealista quando immaginava che alla fine della storia — ed egli pensava al periodo immediatamente successivo alla società borghese — sarebbe sorto il regno della libertà » (p. 29). « ... Per quel che mi riguarda, io ho sempre avuto una certa tendenza — pur considerando ardentemente il miglioramento della società — a seguire la lezione di Schopenhauer secondo cui il vero bene non si raggiunge mai in questo mondo » (p. 34).

In verità, qui, la lezione di Schopenhauer appare in forma assai addolcita e sfumata rispetto a quella autentica come si legge ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* a proposito del destino degli uomini: « Esso è penuria, miseria strazio, tormento e morte. L'eterna giustizia impera: s'essi non fossero, presi collettivamente, così dappoco, non sarebbe neppure il loro destino, collettivamente preso, così triste » (libro IV, 8 63, passim).

Detto questo però resta la omogeneità del giudizio, quel clima di piena negazione di ogni possibilità umana di riscatto da dove, in fondo nasce il corso della storia e, nella storia, ogni forma di mutamento. Horkheimer in definitiva vede nella storia la concreta verifica della intraducibilità della istanza umana e ciò lo conduce ad intendere la storia come crisi perenne dell'umano, ineluttabilmente soggiacente a strutture oppressive. Compare un concetto di storia come anti-storia, pur dietro un'affermazione che consente con l'idea di sviluppo storico: « Io prevedo, infatti, che il cammino della società, come ho affermato più volte, non condurrà al regno della libertà bensì ad un "mondo governato", cioè ad un mondo in cui tutto sarà così perfettamente regolato da togliere a ciascun uomo la necessità di affaticarsi per sopravvivere, per cui egli dovrà sviluppare fantasia e inventiva in misura di gran lunga minore di quanta ne occorreva ancora nell'epoca del liberismo borghese » (p. 31).

Questa pagina è tipica di un passaggio assolutizzante verso l'anti-storia; non a caso ci ha ricordato una non dimenticata opera di Soloviev, *L'avvento dell'Anticristo*, in cui, appunto, è detto che la riforma più importante del nuovo padrone della terra « fu la solida organizzazione, in tutta l'umanità, nell'eguaglianza essenziale per eccellenza: l'uguaglianza della sazietà generale » (p. 93). E non è privo di interesse che tale conclusione concordi con quella sopra citata perché anti-storia significa, nel profondo, anti-uomo e anti-uomo equivale ad anti-Cristo.

Horkheimer, evidentemente, non si rende conto delle implicazioni ultime della sua « teoria critica » sebbene insista nel compiere ogni tentativo di respingere tutte le formule di liberazione dell'uomo. La realtà umana è vista congegnata in modo tale da non avere innanzi a sé vie d'uscita: se reclama giustizia, deve rinunciare alla libertà e viceversa, se chiede libertà, non avrà giustizia. « Non dobbiamo dimenticare che tra libertà e giustizia esiste un rapporto dialettico. Quanto maggiore è la giustizia, tanto più è necessario limitare la libertà; quanto maggiore è la libertà di cui si gode tanto più viene posta in pericolo la giustizia, perché i più forti, i più intelligenti, i più abili finiscono con l'opprimere gli altri » (p. 34).

Manca radicalmente nell'autore la capacità di fornire alla società un segnale di orientamento secondo un ordine che corrisponda alla possibilità di innalzamento della natura umana. Con gli effetti che tutti possono constatare. Se, infatti, prendiamo in considerazione un altro punto, quello del rapporto della «teoria critica» con la religione, rileviamo una ulteriore chiusura ad un altro tipo di ricerca: «Per quanto riguarda la religione, e in particolare la religione cristiana, ho notato spesso che i suoi protagonisti più eminenti sono stati in gran parte, nel loro modo di agire, dei veri anticristiani e nemici dello spirito: si pensi alle crociate, alla superstizione di chi credeva nelle streghe all'antitesi tra amore del prossimo e cristianesimo messa in luce da Kierkegaard. Malgrado tutto ciò, la conseguenza pratica dell'analisi della società prevede, accanto a tendenze rivoluzionarie, anche la difesa di elementi culturali di origine teologica» (p. 106).

Ma precedentemente si era già garantito, per coerenza col senso reale dei suoi pensieri e delle sue idee, da un apporto egemone della teologia: «....lo sforzo di ricondurre una moralità umana naturale a delle radici teologiche... non significa affermare la verità di tale origine teologica» (p. 105). Certamente non penseremmo a farci difensori della formale assolutezza della «verità» della teologia se una evidente deformazione professionale non spingesse Horkheimer a confondere la teologia con la religione cristiana e dunque ad assegnare alla medesima un posto alla pari con altre culture, all'interno di quel pluralismo filosofico in cui consiste la sua «teoria critica».

Ma più grave è la certezza di questa sua affermazione: «Oggi non possiamo più ammettere che su questo piccolissimo granello di sabbia che è la Terra rispetto all'Universo, non possiamo più credere che su questo puntino, miliardi di volte più piccolo della Galassia di cui fa parte, gli esseri viventi che vi brulicano abbiano una anima immortale, e che quindi dopo la morte vengano puniti o premiati per le loro insignificanti azioni» (p. 54). Come vi può essere un autentico rinnovamento senza riferimento all'escatologia, ad una condizione di pienezza umana? E, ammesso che tale riferimento non possa esserci perché frutto di una fede, come stabilire al di fuori di una accettazione di una realtà trascendente un costante e autentico rapporto tra storia e natura in una situazione sociale che ne rispecchia la frattura costante?

Questi sono alcuni interrogativi, certo pochi ed insufficienti, ma che tuttavia investono una problematica vastissima che comincia ad essere affrontata in teoria ed in pratica. Horkheimer non si trova su nessuna linea di movimento storico poiché nega in assoluto il superamento dei limiti teorici e pratici di una situazione stabilita anche se non l'accetta, anche se non la difende o la giustifica. Il contributo di Horkheimer è allora evidentemente tutto qui; al fondo del suo ragionamento c'è come condizione il rifiuto della storia, la critica del presente, la illusorietà del futuro. Egli non arriva come Schopenhauer a sostenere chiaramente il suicidio come espressione di una volontà contestatoria delle condizioni storiche. Peccato. Ché altrimenti la sua filosofia avrebbe avuto una eco tra i bonzi d'oriente invece di aver in sorte un rapido tramonto, come un relitto impotente, sull'orizzonte della cultura occidentale.

O. B.

RICEVUTI

Autori vari: « Storia delle religioni » - Fondata da P. Tacchi Venturi, diretta da G. Castellani, sesta edizione interamente rifatta e ampliata, edizioni Utet, Torino 1971, pp. 4200.

Giovanni Calvino: « Istituzione della religione cristiana » - A cura di G. Tourn, due volumi, edizioni Utet, Torino 1971, pp. 1804.

Paul Ricoeur: « Finitudine e colpa » - Traduzione di M. Girardet, edizioni del Mulino, Bologna 1970, pp. 634.

Cuthbert Butler: « Il misticismo occidentale » - Traduzione di P. Bartole, edizioni del Mulino, Bologna 1970, pp. 420.

Ronald A. Knox: « Illuminati e carismatici » - Introduzione di E. Passerin d'Entrèves, traduzione di G. Paroni, edizioni del Mulino, Bologna 1971, pp. 802.

Ian T. Ramsey: « Il linguaggio religioso » - Traduzione di F. Giusberti, edizioni del Mulino, Bologna 1970, pp. 254.

Francesco Spadafora: « Gesù e la fine di Gerusalemme e l'escatologia in san Paolo » - Istituto Padano Arti Grafiche, Rovigo 1971, pp. 354.

Sergio Quinzio: L'incoronazione » - Armando editore, Roma 1971, pp. 173.

Giovanni Cereti: « Matrimonio e indissolubilità: nuove prospettive » - Edizioni Dehoniane, Bologna 1971, pp. 446.

Piero Carelli: « Creazione dal nulla? » - Introduzione di E. Severino, Celuc, Milano 1971, pp. 138.

Alvaro de Portillo: « Consacrazione e missione del sacerdote » - Edizioni Ares, Milano 1971, pp. 107.

Autori Vari: « La pénsee postconciliaire en Pologne » (Ouvrage collectif sous la direction de J. Myskou) - Academie de theologie catholique, Varsovie 1970, pp. 437.

Mario Bernardo: « Il momento buono » (Il movimento garibaldino bellunese nella lotta di liberazione del Veneto) - Edizioni di Ideologie, Roma 1969, pp. 275.

Giorgio La Pira: « Unità, disarmo e pace » - Editrice Cultura, Firenze 1971, pp. 242.

Haye Van Der Meer: « Sacerdozio della donna? » - Traduzione di A. Sorsaja, Morcelliana editrice, Brescia 1971.

Karl Rahner - Angelus Haussling: « Le molte messe e l'unico sacrificio » - Traduzione di L. Ballarini, Morcelliana editrice, Brescia 1971.

Hans Urs von Balthasar: « Sponsa Verbi » (Saggi teologici II) - Traduzione di G. Colombi e G. Moretto, Morcelliana editrice, Brescia 1969, pp. 494.

Edward Schillebeeckx: « La presence du Christ dans l'Eucharestie » - Traduit par M. Benzerath, editions du Cerf, Paris 1970, pp. 152.

Rudolf Schnackenburg: « L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament » - Traduit par H. Rochais, éditions Desclée de Brouwer, pp. 412.

Sergio Moravia: « La scienza dell'uomo nel settecento » - Editori Laterza, Bari 1970, pp. 460.

Efrem Mazzoli: « Gli istituti secolari nella Chiesa » - Ancora editrice, Milano 1970, pp. 270.

« Catholique, juifs, orthodoxes, protestants lisent la Bible » - Le Nouveau Testament, pp. 316; Sagesse et Prophètes, pp. 356; editions du Cerf, Paris 1971.

Friedrich Percyval Reck-Mallczewen: « Il re degli anabattisti » (Storia di una rivoluzione moderna) - Traduzione di A. Audisio, introduzione di Q. Principe, Rusconi editore, Milano 1971, pp. 261.

Rodolfo Quadrelli: « Filosofia delle parole e delle cose » - Rusconi editore, Milano 1971, pp. 164.

Joseph de Maistre: « Le serate di Pietroburgo » - A cura di A. Cattabiani, traduzione di L. Fenoglio e A. Rosso Cattabiani, Rusconi editore, Milano 1971, pp. 742.

Augustin Cochin: « Meccanica della rivoluzione » - Introduzione di M. Marcolla, traduzione di C. Montesano, Rusconi editore, Milano 1971, pp. 361.

Luca Merli: « Antologia de "La Base" » (I democristiani scomodi) - Edizioni Ebe, Roma 1971, pp. 278.

Luigi Bogliolo: « L'uomo nel mondo » - Città Nuova editrice, Roma 1971, pp. 230.

Giovanni Sala: « Infallibile? Una risposta » - Edizioni Paoline, Roma 1971, pp. 180.

Theotonio Dos Santos: « La nuova dipendenza » (Struttura politico-economica della crisi latinoamericana) - Jaca Book editrice, Milano 1971.

Hendrikus Berknof: « Lo Spirito Santo e la Chiesa » - Jaca Book editrice, Milano 1971

Giuseppe Ruggieri: « Sapienza e storia » (Per una « teologia politica » della comunità cristiana) - Jaca Book editrice, Milano 1971, pp. 139.

Stuart R. Schram: « Il pensiero politico di Mao Tse-tung » - Traduzione di R. Corsini Pisu, Vallecchi editrice, Firenze 1971, pp. 549.

Ferdinando Ormea: « Superamento della morte » (Contributo al dialogo fra credenti e non credenti) - Gribaudi editore, Torino 1970, pp. 420.

René Latourelle: « Cristo e la Chiesa segni di salvezza » - Traduzione di V. Pagani, Cittadella editrice, Assisi 1971, pp. 265.

Jean Galot: « Alla ricerca di una nuova cristologia » - Traduzione di V. Pagani, Cittadella editrice, Assisi 1971, pp. 129.

Pierre Buis: « Le Deutéronome » - Editions Beauchesue, Paris 1969, pp. 481.

Gustav Thils: « Choisir les évêques? élire le pape? » - Editions Duculot, Gembloux 1970.

Maitre Eckhart: « Les Traités » - Introduction et traduction de J. Ancelet - Hustache éditions du Seuil, Paris 1971, pp. 171.

POSTILLE

RIVISTA « COMMUNIO »: UNA COMUNIONE DIFFICILE — *Un progetto di rivista facente capo a von Balthasar, de Lubac, Ratzinger era stato annunciato da tempo. La rivista « Communio », uscita di recente in edizione italiana contestualmente a quella tedesca, sembra la realizzazione di quel progetto. La rivista (di cui sono annunciate edizioni in varie altre lingue) ricalca, seppur in formula diversa, la struttura di « Concilium » e segna la distinzione tra i teologi che costituirono la parte moderata della maggioranza conciliare e i teologi che continuarono, dopo il concilio, una posizione ulteriore (secondo il loro apprezzamento) rispetto al concilio: quelli, insomma, che si sono riconosciuti nel congresso di Bruxelles, teso verso un Vaticano terzo o un nuovo concilio di Gerusalemme.*

Una differenza tra i due gruppi sta nel fatto che i teologi di « Concilium » avevano alle spalle una proposta di teologia speculativa, quella di Rahner, che consente una visione di insieme, e delle soluzioni relativamente omogenee rispetto a diversi problemi.

Questo non è invece il caso, crediamo, di « Communio ». Il von Balthasar non si è posto propriamente sul piano della teologia speculativa e non ha supposto illustrazioni razionali di tipo filosofico alle sue esposizioni della visione cristiana. I libri del von Balthasar tendono a esprimere un'immagine del cristianesimo o a illustrare dei tipi spirituali piuttosto che a offrire delle definizioni, si rivolgono al senso di proporzione dell'intelletto piuttosto che alla capacità analitica della ragione. Il de Lubac è soprattutto uno storico della teologia e della spiritualità.

Ciò rende diverse le condizioni di partenza e dunque anche lo stile delle due riviste.

Le differenze non sono soltanto nello stile, ma anche nelle soluzioni e nei contenuti. Nel suo articolo introduttivo, dedicato a illustrare il programma di «Communio», il von Balthasar sembra negare l'esistenza di una comunità tra gli uomini in ragione della natura umana e ridurre la lex naturalis *alle sue origini storiche e a un'accezione immanentista.*

Nel mondo postcristiano non vi sono che la comunità escatologica o quella utopica viste come escludentisi. La seconda è anzi esplicitamente identificata con il comunismo.

Rispetto al primo punto, occorrerebbe domandare se il discorso sulle realtà « prima delle ultime » (come le chiama il Bonhoeffer, che il von Balthasar cita in questo contesto) non richieda un riferimento alla legge naturale e dunque sulla comunità naturale degli uomini.

Proprio il Bonhoeffer nota le difficoltà giunte al protestantesimo dall'abbandono di questa nozione. Il rischio è quello di non avere allora altro termine che le categorie di storia spirituale come categorie di giudizio storico: il che è un limite rispetto alla teologia della storia. L'agostinismo politico, per usare l'espressione dell'Arquillière, ha il suo fondamento nella stretta bidimensionalità (civitas Dei, civitas hominum) *della teologia della storia agostiniana.*

Il secondo punto dipende dal primo: l'utopia suppone la legge naturale

(come l'Utopia moreana dimostra), è la realizzazione storica della legge naturale. Se non esiste questo paradigma di sviluppo, quale criterio di accrescimento e di dinamica si può assegnare all'azione umana?

Bisognerebbe poi avvicinare il concetto di communio, *esposto dal von Balthasar, e il concetto di Chiesa. La* communio *è un dono di Dio un innalzamento dell'uomo alla vita trinitaria. Ma quale è la dimensione storica di questa realtà? Quale il rapporto tra « la comunione interumana orizzontale » e « quella verticalmente fondata da Dio », che non si possono confondere, come afferma il von Balthasar, pena il farisaismo ed il donatismo?*

Gli scritti di E. Cothenet sulla communio *del Nuovo Testamento, quello di Henry de Lubac sulla* communio sanctorum *e quelli E. Corecco sui consigli diocesani hanno carattere più limitato e non indicano di per sé l'orizzonte della rivista. Tale orizzonte è qualificato dagli scritti dell'edizione italiana.*

Essi sono contenuti nella seconda e nella terza parte della rivista (rispettivamente dedicata alla « ideologia » e alla « prassi »). Nel primo articolo, a opera di un « collettivo », si critica il concetto, proprio degli extraparlamentari (ma non di essi solo, è antico almeno quanto Eraclito), del carattere formativo della lotta. Lo svolgimento della critica ci sorprende perché in realtà sembra giungere al semplice rovesciamento delle posizioni sostenute dal von Balthasar nell'articolo di fondo. Il « collettivo » sostiene che non è la lotta che è formativa, ma l'esigenza che sta alla base della dialettica: « L'esigenza non è una teoria, ma ciò che muove la teoria e l'analisi: essa è piuttosto esperienza di libertà ed insieme memoria e attesa di unità e di libertà che precede e permette l'analisi e il progetto ». Non è questo il concetto stesso di utopia? Tanto più che, a soccorso di questa concezione, il « collettivo » si rifà a Marx: « Marx è perfettamente coerente quando, in un approccio che chiameremo storico e non più dialettico, perviene a dire che il presupposto ultimo del lavoro e dell'appropriazione è l'esistenza comunitaria dell'uomo primitivo ». Sia pure attraverso la mediazione della nozione della « memoria » esposta da J. Metz (e da lui riconosciuta come funzione storica del cristianesimo) abbiamo qui una precisa valutazione del fondamento utopico quale fondamento coerente di una scelta anti-ideologica.

Ma come si concilia questo con la negazione dell'utopia fatta da von Balthasar, in ragione del carattere "naturale" e "futuro" della prospettiva utopiana? Inoltre: non è sufficiente opporre l'ideale morale umano alle lotte concrete perché bisogna situarlo sul terreno stesso della concretezza. O almeno: bisogna motivare perché non si possa legare la prospettiva utopiana a una prassi immediata, criticare cioè l'anarchia non meno che il leninismo.

L'articolo leader dell'edizione italiana è « Ecclesiologie ed ideologia » di Giuseppe Ruggieri. Egli assume che le teologie della Chiesa sono storicamente situate e per questo suscettibili di ideologizzazione, intendendo per ideologia un sistema « dove le categorie extraempiriche e la scelta del materiale empirico sono influenzate, se non del tutto determinate, dagli interessi sociali di chi determina l'analisi ».

Per il Ruggieri, la disideologizzazione della teologia è possibile mediante il confronto con il fondamento: «Gesù Cristo presente alla coscienza della Chiesa nel suo spirito... La teologia della Chiesa non è altro che la posizione

*tecnica che la comunità stessa, nell'oggi, si dà, in varietà di atteggiamenti, attraverso i suoi componenti che ne hanno il carisma, per intendere meglio la propria esperienza di fede e tentare di adeguarla sempre più al disegno di Cristo e alla sua età matura ». Più avanti si parla dell'« oggi della Chiesa concreta » come prospettiva di una teologia della Chiesa. Non ci paiono abbastanza sottolineati né la continuità della tradizione, e dunque il carattere normativo di quello che la Chiesa ha creduto ieri o avantieri, né il ruolo del magistero al riguardo. Non sentiamo nemmeno l'eco dell'*eodem sensu, eademque sententia, *ma solo l'accento sull'oggi. Non è nemmeno del tutto chiaro cosa significhi « l'esperienza di fede attuale della Chiesa ».*

E' sufficiente quanto detto per garantire il carattere non ideologico delle proposizioni dogmatiche se non si fa ricorso al concetto di infallibilità della Chiesa? Il problema dovrebbe venire spontaneo perché il Ruggieri si occupa poi dell'ecclesiologia del Küng. Solo la fede nell'infallibilità della Chiesa e, dunque, del magistero ecclesiastico garantisce in radice il carattere non ideologico delle proposizioni dogmatiche. Dire che questo è garantito dalla conformità all'oggi della Chiesa (solo questo Ruggieri rimprovera a Küng: la dimenticanza dell'oggi ecclesiale) significa nulla. In termini laici è come dire che il carattere non ideologico di un'azione politica è determinato dal consenso che suscita. Non vediamo come il problema possa essere proposto fuori della tematica dell'infallibilità.

La tematica e l'orientamento dell'edizione italiana non ci paiono immediatamente e unitariamente verificabili come omogenei al discorso iniziale. Dove si trovano affinità, non sembra sia dal medesimo punto di vista. Nell'articolo su un gruppo ecclesiale di Reggio Emilia, One Way, *il Ruggieri critica il modo dell'affermazione del carattere unitario dell'esperienza cristiana.* One Way *cerca nella comune natura una base di collaborazione: « io ho in comune con ogni uomo la mia natura, non il livello interpretativo di questa mia natura, ma il livello spontaneo ».*

Queste parole di One Way *sono profondamente tradizionali: la comune natura è una realtà esistente, così come il carattere comune e universale della ragione, che ne segue, e la densità delle relazioni interpersonali. Ma Ruggieri nega che la «comune natura» abbia praticamente significato: «questa "natura" è irreperibile a livello spontaneo, immediatamente evidente, ma vive già sempre come fatto interpretato ».*

Qui ci troviamo di fronte alla stessa posizione dell'articolo di fondo, ma le motivazioni sono diverse. Ci verrebbe da domandare allora come gli uomini possono criticare le ideologie, se non esistono storicamente altro che le interpretazioni; e se dobbiamo assumere che l'unica realtà metaideologica che sia al mondo è l'oggi ecclesiale dell'articolo precedente. In questo caso, non sarebbero i giovani di One Way *ad aver bisogno di essere difesi dalla qualifica di integrismo.*

La forza della rivista sta, come è detto nell'editoriale, in una teorizzazione di esperienze di Chiesa, seguendo così la feconda tradizione della casa editrice.

Le tensioni (tra gruppi nazionali diversi, tra redazione e gruppi ecclesiali) sono l'elemento più nuovo e più importante della rivista, ciò che più la distingue nella nostra situazione editoriale e culturale.

[Gianni Baget Bozzo]

CIVILTA' INDUSTRIALE E UMANESIMO — *Si parla molto della crisi dell'uomo nella civiltà industriale. L'avvento dell'industria tende a trasformare l'uomo: prima in una macchina per lavorare, poi in una macchina per consumare. Sia l'operaio, sia il consumatore indottrinato dalla pubblicità sono condannati ad agire in maniera meccanica, a compiere azioni che altri hanno deciso per loro. Si ottunde in loro, progressivamente, ogni facoltà creativa.*

L'operaio ripete automaticamente per ore, giorni, mesi ed anni i medesimi gesti, gli sfugge il significato globale del processo produttivo in cui è inserito, è escluso dalle decisioni che interessano il suo lavoro; è sottoposto ad una organizzazione rigidamente gerarchica, a una preparazione puramente tecnica e parcellare; è alienato dalla fabbrica, che per lui è tutto fuorché l'ambiente dove si possa realizzare la sua personalità di uomo, ed è tutto fuorché una comunità.

Migliorata la sua condizione economica, divenuto consumatore, egli è continuamente sollecitato dalla pubblicità che gli impone nuovi modelli di vita e di prestigio e lo induce ad acquistare prodotti che lui è convinto di scegliere, ma che altri hanno scelto per lui. L'organizzazione dell'industria diviene sempre più rigida, sempre più pianificata. Se il consumatore strada facendo cambia idea, l'industriale rimane con un quantitativo enorme di prodotti invenduti. Quindi farà del tutto per impedire al consumatore che sia lui a scegliere. Farà del suo meglio perché venga ad abolirsi nel consumatore quel processo mentale attraverso cui maturano libere decisioni. La reazione del consumatore alla pubblicità dovrà avere un carattere automatico e meccanico: dovrà essere, più che un atto di volontà, un riflesso condizionato.

L'industria ci psicanalizza, interpreta le nostre tendenze e desideri fin nella fase in cui prendono forma ancora inconsciamente. Ci confeziona, in tal modo, i nostri stessi sogni. E al risveglio noi troviamo i sogni avverati dalla presenza di quei prodotti e di quei giocattoli che ci avevano fatto sognare. Non decidiamo, e quasi non desideriamo più, perché altri vogliono ed anche desiderano per noi. Non cantiamo più ma impazziamo per i divi della canzone. Altri fanno lo sport per noi, e noi ci chiamiamo « sportivi » perché leggiamo la gazzetta e andiamo a vedere la partita o, meglio ancora, la seguiamo dalla poltrona del salotto. Anche la critica, anche la denuncia delle cose che non vanno è fatta, per noi, da appositi specialisti, che contempliamo e ascoltiamo passivamente al video, ammesso che stanchezza e disinteresse non ci inducano a girare la manopola sull'altro canale dove c'è il filmetto. Attraverso uno studio che ha carattere settoriale, parcellare, noi coltiviamo in noi stessi soltanto quelle doti e quelle abilità che possono fare di ciascuno una buona rotella specializzata del sistema. Al tempo stesso lasciamo che ci vengano meno tutte quelle qualità e abitudini che facevano tradizionalmente dell'individuo un uomo completo.

A questa carenza di umanesimo si accompagna una carenza di vita interiore, poiché la nostra esistenza non ha più respiro ed è sempre più priva

di quelle pause che sono necessarie alla lenta e libera maturazione dello spirito.

Un tempo la natura appariva agli uomini animata di misteriose presenze, ma oggi la natura stessa non si vede quasi più, ed il mondo, completamente tecnicizzato, ci appare piuttosto sotto la forma di un'immensa macchina, che tutto ci può suggerire fuorché l'idea di una presenza spirituale, di una vita dello spirito. Noi non riusciamo più a trovare Dio nemmeno nelle nostre anime, appiattite e rese prive di qualsiasi profondità. E neanche nei nostri simili riusciamo più a scorgere l'immagine di Dio: in questi esseri il cui comportamento ci appare egualmente meccanico, ed il rapporto coi quali è ormai in genere puramente funzionale, da macchina a macchina più che da uomo a uomo.

Tra gli uomini manca il colloquio, manca la comunità. Manca perciò anche l'impegno comune. Ed è sopita qualsiasi volontà di battersi per il comune bene, di contestare il male, di donarsi ad una causa, di sacrificarsi perché si affermi una società migliore. Ciascun uomo massa, atomizzato, solitario nella folla anonima, finisce per rinserrarsi nel suo guscio familiare (di una famiglia che si è ridotta, del resto, a mera unità di consumo) e cerca unicamente di migliorare la propria condizione economica integrandosi in una società spersonalizzata che egli non può amare, ma dove può far carriera.

Questa crisi dell'uomo è aggravata dal deterioramento di tutto l'ambiente in cui l'uomo vive. Anche qui la matrice essenziale e prima è l'industrializzazione, promossa in proporzioni vastissime dal capitale privato e perciò svolgentesi in un clima di concorrenza spietata e di caos. Le autorità politiche sono impreparate e come colte di sorpresa. Non vengono sollecitate adeguatamente da gruppi di cittadini che premano dal basso animati dall'esclusiva volontà di perseguire il pubblico interesse, poiché una tale figura di cittadino diviene sempre più rara. Troppo spesso le autorità vengono corrotte dalle potenti imprese che impongono alla società i loro interessi particolari. Ed ecco prendere piede in proporzione sempre più smisurata il cancro edilizio delle città fatto di casermoni tutti appiccicati, senza giardini e senza respiro, costruiti unicamente per lucro e sfruttando il centimetro quadrato senza la minima preoccupazione di assicurare un'esistenza umana a chi verrà ad abitarci. Ecco l'intasamento del traffico, il rumore, lo squallore estetico, l'inquinamento, la distruzione della natura, lo sviluppo squilibrato delle industrie, il coesistere di zone industrializzate e congestionate e di zone rimaste indietro, in progressivo spopolamento, abitate ormai solo da bambini e vecchi.

Nell'ambito internazionale il divario tra zone progredite e zone arretrate diviene il gap *tra paesi a sviluppo industriale avanzato ed altri paesi che vengono eufemisticamente chiamati « in via di sviluppo » ma la cui distanza dai primi tende ad accrescersi, dimodoché, cessato il dominio coloniale formale di popoli su altri popoli, sussistono in realtà tutti gli elementi del « neocolonialismo ».*

Lo sviluppo dell'industria esige, fino ad un certo stadio, la concentrazione dei poteri nelle mani di pochi proprietari, imprenditori o tecnocrati. Questa forma di autoritarismo influenza e rafforza l'autoritarismo che già domina in tutti gli altri settori della vita sociale. Fino ad un certo stadio della sua evoluzione la società industriale è una società autoritaria. Tecno-

crati, uomini politici, professori di università, specialisti di ogni genere tendono a formare nel loro insieme una classe sociale chiusa, quella dei « padroni del vapore », in funzione dei quali viene a modellarsi, al di sotto della facciata democratica, tutto l'ordinamento della nazione e della stessa scuola.

Fin qui si è posto l'accento su non pochi elementi negativi della società industriale. La loro valutazione ha indotto molti ad assumere un atteggiamento di condanna indiscriminata, dal « gran rifiuto » di Horkheimer e Adorno, via via, attraverso Marcuse, alla contestazione globale del movimento studentesco e dei vari movimenti di protesta e di rivolta di questi ultimi anni, fino al neorivoluzionarismo della cosiddetta sinistra extraparlamentare.

Qui il « gran nimico », sorta di satana laico, è il « sistema »: parola invero vaga, dal significato estremamente ambiguo. Cosa va inteso per il « sistema »? Se si intende con questa parola l'intera organizzazione dell'industria, è certo che noi non possiamo contestare l'industria come tale. L'industrializzazione è un processo irreversibile, e, di per sé, altamente benefico, o almeno dovrebbe esserlo in quanto atto a fornire strumenti ed ausili formidabili per l'attuazione dell'uomo, per la sua elevazione materiale e culturale e in tutti i sensi. Spesso però si designa col termine « sistema » una classe dominante che tende a controllare l'intera organizzazione industriale e sociale a suo vantaggio ed al fine prevalente di perpetuare e dilatare sempre più il proprio potere. Qui noi dobbiamo essere aperti a valutare la funzione storica positiva esercitata da questo gruppo sociale fino ad un certo stadio dell'evoluzione dell'industria; ma dobbiamo al tempo stesso combattere ogni forma di autoritarismo fine a sé, per dare alla società una democrazia effettiva. Questa presuppone una partecipazione sempre più ampia della base alla gestione della cosa pubblica non solo (stato, regioni, comuni, etc.) ma delle stesse aziende. E tale partecipazione presuppone la maturazione della capacità necessaria, significa una vasta e profonda opera educativa. La quale deve tendere per prima cosa a rendere gli uomini meno preoccupati del loro « particulare » e più sensibili agli interessi della comunità ed ai grandi problemi che travagliano il mondo. Man mano che le basi matureranno e diverranno capaci e determinate a gestire i loro comuni interessi, coloro che detengono le leve del potere si vedranno costretti a mutarsi da padroni in servitori della comunità. La produzione, da qualcosa di fine a se stesso, dovrà ridursi a servire le autentiche esigenze dell'uomo.

E' da notare, a questo punto, che una tale trasformazione trova le sue premesse nella stessa evoluzione della industria per quanto è dato prevedere. Certo, questa presa di coscienza e questa presa di potere da parte delle basi richiederà da esse un impegno preciso. Un processo del genere non può mai essere automatico. Però la volontà degli uomini di redimersi dalla schiavitù della macchina e di dominarla e di porla al loro servizio perché li aiuti finalmente ad attuare l'umanesimo vero e pieno, questa volontà non è destinata solo ad incontrare ostacoli: essa potrà dispiegarsi, a partire da un certo livello di sviluppo industriale, in un insieme di circostanze favorevoli: troverà un forte punto di appoggio nella prevedibile evoluzione della stessa industria.

L'automazione, per esempio, non esige più uomini solo capaci di ripe-

tere all'infinito gesti meccanici. Questo lavoro verrà sempre più affidato alle macchine, controllate da altre macchine. L'operaio singolo dovrà dirigere il lavoro di tutto un complesso di macchine, dovrà quindi conoscerle, ed aggiornare la sua conoscenza via via che esse vengono sostituite da macchine più moderne. E sarà chiamato anch'egli a dare suggerimenti per il perfezionamento degli impianti sulla base della propria esperienza e col contributo delle proprie idee e della propria inventività. Un operaio così concepito è un tecnico altamente qualificato, e finirà per non distinguersi più in nulla da un ingegnere. Dovrà avere un'istruzione universitaria. Tale istruzione non sarà mai definitiva, dovrà venire aggiornata di continuo con periodici ritorni a scuola. La mente di quest'uomo non potrà permettersi il lusso di fossilizzarsi, poiché i progressi della tecnica renderanno necessario più volte nella vita l'apprendimento di qualcosa che equivale ad un nuovo mestiere. Il tecnico dovrà quindi curare al massimo lo sviluppo delle proprie capacità di vedere le cose globalmente, della propria cultura generale, delle doti di sensibilità e di fantasia, della versatilità e capacità di adattamento, di un'autentica genialità creativa. Ne deriva che, secondo previsioni ormai generalmente condivise, sarà lo sviluppo stesso dell'industria ad esigere la maturazione di uomini completi, di veri uomini nel senso migliore. La carenza di tali uomini danneggerà gravemente l'industria, non le consentirà più di tenere il passo con le altre in una gara continua di adattamenti e di innovazioni. Tali uomini dovranno venire sempre più valorizzati. E la tendenza sarà di accogliere tutti i lavoratori nell'ambito di quella che Galbraith chiama la « tecnostruttura », cioè il complesso dei tecnici altamenti qualificati che già oggi nelle grandi aziende moderne, specialmente americane, esercitano di fatto vasti poteri decisionali, poiché nulla può essere deciso senza di loro e senza anche uno solo di loro.

E' facile prevedere come una base di lavoratori così altamente qualificati nel senso sia tecnico che umano non potrà venire esclusa troppo a lungo da una partecipazione attiva allo stesso potere politico dell'azienda. Tale potere oggi non è più esercitato come una volta dai proprietari perché le grandi aziende sono società anonime dove la proprietà è frazionata in genere tra piccoli azionisti che sono oggi dei semplici fornitori di capitale e per il resto non contano nulla. Il potere politico nelle aziende può derivare ancora in molti casi, entro certi limiti, per eredità, a membri delle vecchie famiglie proprietarie anche dopo che le aziende si sono trasformate in società per azioni, ma molto più spesso ed in misura sempre maggiore è attribuito a manager che sono pervenuti al vertice dell'azienda non in quanto proprietari, non in quanto azionisti nemmeno di una quota trascurabile, ma unicamente attraverso una carriera. Questi manager sono dittatori dell'azienda in una maniera per certi aspetti abusiva che consentirà più facilmente il passaggio del potere politico ad una cerchia di tecnocrati sempre più vasta, e finalmente all'intera base (la quale poi è organizzata nei sindacati, che di fatto oggi stanno cominciando ad attuare, specialmente in Italia, una graduale presa di potere nelle aziende e nell'intera società).

L'azienda si trasformerà, in tal modo, in comunità di lavoratori. Ma la comunità dei lavoratori diverrà tale veramente, e ad un tempo comunità umana integrale, solo quando le industrie verranno decentrate dalle città e trasferite nei sobborghi. Questa necessità si comincia oggi ad avvertirla in più paesi all'avanguardia del progresso tecnico, negli Stati Uniti come nella

Gran Bretagna ed in Svezia, e da noi specialmente in Lombardia. Verrà superato il pendolarismo, alleggerito il traffico; verranno sviluppate le zone depresse e le stesse campagne oggi abbandonate. Non è più importante, come una volta, mantenere le industrie accentrate insieme, perché oggi il trasporto è reso enormemente più facile e rapido. Le fabbriche sono destinate a perdere il loro tradizionale aspetto alienante e disumano, si tende a renderle pulite ed estetiche e tali che l'uomo ci si possa trovare a suo agio (engineering psychology, *eccetera*). *Maturano quindi le premesse perché possano costituirsi piccole comunità sulla misura dell'uomo: non più città-dormitorio, ma ad un tempo centri industriali, agricoli, residenziali e culturali. Qui una crescente disponibilità di tempo libero consentirà agli uomini di coltivare quelle attività umanistiche e di formazione integrale della personalità che sono richieste per lo stesso sviluppo ulteriore dell'economia.*

Come si è visto, l'avvento dell'industria, che è la grande fondamentale rivoluzione dell'età moderna, ha prodotto effetti negativi e positivi, ha elevato il tenore di vita materiale, ha fornito mezzi imponenti anche di cultura, ma sotto certi aspetti ha alienato, impoverito e mortificato l'uomo. Però è un processo ben lontano dall'essersi esaurito: si potrebbe dire, anzi, è uscito dalla sua preistoria e sta entrando nella sua fase decisiva e più interessante. Lo sviluppo industriale, per le sue stesse intrinseche esigenze, è proteso ad assicurare agli uomini non solo un migliore livello di vita materiale ma le condizioni materiali ed ambientali per un miglioramento del livello spirituale. Ci sono tutte le premesse per una rivoluzione umanistica, la quale tuttavia potrà essere portata avanti solo dalla volontà degli uomini.

La maturazione di una tale volontà può avvenire solo in quella chiarezza di idee, cui tutti possiamo contribuire: promovendo, in noi e negli altri, un esame di coscienza ed una riflessione sulla nostra condizione di uomini contemporanei e, più in generale, sul significato della vita umana.

[Filippo Liverziani]

I CANONISTI DELL'OPUS DEI E LA « LEX FUNDAMENTALIS » — *Tre canonisti spagnoli dell'Opus Dei, Pedro Lombardia, Javier Hervada e Josè Antonio Souto, hanno proposto in un quaderno di* Jus Canonicum, *rivista dell'università di Navarra, alcuni « suggerimenti » per la revisione del progetto di* Lex Ecclesiae fundamentalis. *In realtà non viene proposta una semplice revisione, ma un progetto alternativo a quello proposto dalla commissione per il nuovo codice di diritto canonico. La tesi fondamentale dei « suggerimenti » è che la Chiesa deve adottare una qualificazione giuridica e una struttura costituzionale analoghe a quelle adottate dallo Stato moderno. La Chiesa deve far propri il regime costituzionale e quello parlamentare.*

I « suggerimenti » sono articolati in proposizioni. Nella prima di esse

si enuncia già la tesi: « la legge fondamentale deve elaborarsi applicando la tecnica costituzionale ». Per questo occorre stabilire il primato della norma costituzionale sopra ogni altra norma. Nessuna norma può essere incoerente con la legge fondamentale, e ciò deve essere apprezzato da un organo giudiziale ad hoc, *determinato esplicitamente dalla medesima legge.*

La legge costituzionale è come tale superiore agli atti legislativi ordinari del sommo pontefice; per questo si richiede una particolare solennità alla promulgazione dell'atto, in modo che si distingua il potere costituzionale del pontefice dal suo potere legislativo e il potere costituzionale rimanga incorporato nella norma costituzionale stessa. Solo una particolare procedura, determinata con eguale solennità, può condurre una revisione costituzionale.

Nonostante i suggerimenti intendano riferirsi solo alla materia disciplinare uno di essi sottolinea che un organo collegiale composto da vescovi assisterà con le sue informazioni e pronunciamenti il papa in quelle questioni che riguardano la dottrina della Chiesa. Quest'organo potrà procedere all'elezione del romano pontefice, quando resti vacante la sede apostolica. Questo « suggerimento » tende ad escludere questo organo che surroga il collegio dei cardinali dalle funzioni di governo, che sono altrimenti disciplinate dai « suggerimenti ».

Il potere del pontefice viene configurato come quello di un capo di Stato. Tutti i poteri emanano da lui, ma egli non ne gestisce alcuno. Il suggerimento 24 recita: « la funzione legislativa del romano pontefice sopra la Chiesa universale sarà esercitata in forma ordinaria da un organismo collegiale, composto da fedeli cristiani (vescovi, presbiteri, religiosi e laici) eletti, in maggioranza o del tutto, dalle differenti religioni e istituzioni ecclesiastiche... Sarà competenza di questo organismo elaborare e approvare le leggi ordinarie per la Chiesa universale. Per la valida promulgazione di esse sarà necessaria la sanzione del pontefice ». Come un re costituzionale. il papa regna ma non governa. Sanziona e promulga.

Sentiamo il suggerimento 26: « Il romano pontefice esercita la funzione esecutiva mediante un organismo collegiale che avrà una competenza propria e non delegata dal papa. Questo organismo ha il compito di determinare le direttive generali del governo ecclesiastico; proporre all'organismo legislativo perché le elabori e le approvi le questioni che debbono essere regolate dalla legge; applicare le leggi ecclesiastiche... emanare i provvedimenti amministrativi di maggiore importanza; decidere in ultima istanza dei ricorsi in via amministrativa ».

Il suggerimento 27 regola il potere giudiziario: « salvo il diritto di avocazione del romano pontefice, l'organizzazione giudiziaria centrale sarà formata da un tribunale supremo e da un tribunale d'appello. Il tribunale supremo deve vigilare sulla retta amministrazione della giustizia applicata dai tribunali ecclesiastici: ... conoscere i ricorsi di inconstituzionalità interposti contro atti emanati da organi legislativi e amministrativi ».

Tutti riconosceranno qui il parlamento, il governo, la corte costituzionale cui non manca il momento democratico riferito all'organo legislativo.

La cosa che lascia maggiormente perplessi è la motivazione che i canonisti di Navarra adducono a ragione di questo mutamento ad imis *del presente ordinamento canonico: essi dicono di operare in nome della tecnica*

giuridica. E' ovvio che qui non si tratta di tecnica giuridica, ma di contenuti. Anche i precedenti politici sono chiari: non si è giunti alle costituzioni moderne in nome della tecnica giuridica.

E' una certa visione dottrinale della Chiesa e del rapporto tra Chiesa e diritto che è alla base dei « suggerimenti ». A nostro parere, il diritto si proporziona alla Chiesa tenendo conto della sua specificità e quindi della sua diversità dallo Stato. La proporzione al fatto fa parte della sostanza del diritto e non della sua tecnica.

La Chiesa ha natura diversa dallo Stato: essa suppone una azione positiva di Dio, espressa nella rivelazione, nella grazia, nei sacramenti, nel magistero e nel governo ecclesiastico, nei carismi, eccetera, che non è supposta, invece, nel caso dello Stato. Nello Stato non ha senso un magistero dottrinale, che è necessario nella Chiesa: nello Stato conta la funzione, cioè l'organo: nella Chiesa l'investitura personale, il ministero, il carisma. Applicare alla Chiesa il diritto dello Stato non è fornirle con metodo giuridico il proprio diritto, è invece usarle violenza.

Tra la posizione sostenuta dall'Istituto di scienze religiose di Bologna, che nega l'idea stessa di Lex fundamentalis, *e questo pangiuridismo dei professori dell'università di Navarra, la verità sta nel mezzo.*

Renovatio *ha in un suo articolo sostenuto una posizione che ci pare equilibrata. La* Lex fundamentalis *dovrebbe ricordare la verità di diritto divino che sono alla base della costituzione ecclesiastica e tenerle distinte dalla parte di carattere normativo canonico. Ciò eviterebbe sia il pangiuridismo che l'antigiuridismo.*

[Gianni Baget Bozzo]

IL GENIO SPIRITUALE DEL RINASCIMENTO — *Non tutti gli dei pagani sono falsi e bugiardi. L'Olimpo ha infatti un dio pietoso, intento a soccorrere gli uomini: Prometeo, il provvidente, colui che dona agli uomini le arti necessarie per piegare gli elementi della natura alle complesse esigenze della vita umana.*

Narra Platone che una divinità distratta fece l'uomo privo di ogni facoltà e difesa, inadatto alla vita: « le altre creature erano accuratamente fornite di tutto e l'uomo ignudo, scalzo, senza giaciglio, inerme... » e che questa miserevole condizione mosse a pietà Prometeo: « allora il dio, non sapendo quale mezzo di salvezza escogitare ruba, insieme con il fuoco, la scienza fatta abito d'arte e ne fa dono all'uomo » (1).

Eschilo, dal canto suo, dice che non soltanto il fuoco e la ragione ma i princìpi di tutte le arti furono donate agli uomini da Promoteo: la caccia, l'agricoltura, la medicina, l'architettura, la navigazione e, in breve, tutte le

(1) Protagora, 321/d/V.

tecniche necessarie al prevalere della vita umana sul mondo, secondo Eschilo, hanno origine « provvidenziale » (2).

Ma Prometeo, per la teologia pagana, è un dio contraddittorio. In lui sono infatti presenti due attitudini irriducibili: l'amore per gli uomini e la coscienza d'infrangere in tale modo il supremo divieto di Zeus. E' l'insolubile paradosso pagano del bene-colpevole: l'azione che è buona sulla terra, al cospetto degli uomini, è empia nel giudizio inappellabile dell'altissimo iddio. Contro il dio che è giusto per gli uomini la teologia pagana presenta l'immagine di una giustizia fondata sull'odio e sul disprezzo dell'umanità.

Scrive Eschilo: « Prometeo sottrasse il bagliore del fuoco che è padre di tutte le arti e l'offrì ai mortali — di tale misfatto bisogna che paghi le pene agli dei e impari a rispettare la signoria di Zeus abbandonando il suo amore per gli uomini » (3).

Certo: dinanzi alla coscienza degli uomini Zeus appare ingiusto. La conclusione della tragedia di Prometeo è, appunto, che il sommo dio è colui che compie la somma ingiustizia (4). Ma la somma ingiustizia è senza appello, poiché l'Ingiusto è anche signore della giustizia: « egli è ferocissimo e tiene in sua balìa il diritto » (5).

E' così perfettamente esemplata la teologia negativa e, quindi, offerta la (pseudo) giustificazione razionale dell'ateismo dinanzi alla perversità divina. Non a caso il mito di Prometeo ha conferito autentica forza e credibilità allo scientismo ateo: è che, nel non-senso della teologia negativa, il bene appare come una solitaria fantasia dell'uomo e, di conseguenza, come un filtro attraverso cui si rivela il nulla della divinità, la coincidenza di dio e del male.

Il bene, infatti, è conoscibile, non attuabile. Attuato subisce la condanna del supremo signore del mondo: la storia esemplare di Prometeo, come in seguito quella di Ulisse e di Icaro, insegna che il mondo è marcato dalla brutale invidia di Zeus. Non plus ultra: *è il senso del divenire umano secondo il paganesimo. Ragionevole dunque è andare indietro, rifiutare le vie empie del progresso e della pienezza storica.*

La religione diventa allora un limite, un « genio » reazionario. E non solo un limite: il principio da cui nasce il sentimento dell'assurdo e l'alienante immagine (tanto cara al decandentismo kierkegaardiano) della religiosità come sequela dell'assurdo.

Eliade ha mostrato, con convincente chiarezza, che tutta la spiritualità pagana è dominata dal tema del « grande ritorno », cioè dalla tensione verso l'antimondo, la non-creazione, l'essere puro come pura incoscienza, puro non-essere-nel-mondo. E del resto questa spiritualità è facilmente deducibile dalla filosofia pagana della storia: dalla visione del progredire nel tempo come degradazione, contaminazione, male.

Ora, contro questo incubo confuso, la provvidenza appare come una passione inutile, se non perversa. Esiodo, in effetti, giunge ad affermare che Prometeo è colui che causa la fine dell'età aurea: il paradosso secondo cui

(2) Prometeo, episodio II.
(3) Prometeo, prologo.
(4) Prometeo, episodio IV.
(5) Prometeo, parodo.

la conquista delle tecniche necessarie alla vita umana degraderebbe la vita stessa ha così la sua prima formulazione.

Da un lato, dunque, l'etica pagana sarà incentrata sull'odio metafisico per la vita materiale in quanto condizionata dalla tecnica in sé empia. Dall'altro, coerentemente, da un orrore per la tecnica, considerata alla stregua di attività vile, materiale, metafisicamente ingiusta. Al punto d'esser legata alla più umiliante condizione servile.

In opposizione a questo cielo senza speranza e senza futuro umano il cristianesimo appare come la religione che rivaluta l'umano, cioè l'istanza che costituiva il « proprio » della tragedia prometeica.

Il cristianesimo, infatti, ribalta la teologia negativa dei pagani e legittima la disperata volontà di vita che sta a capo del prometeismo. In un mondo dominato dalla passione per la morte e dall'ascesi auto-negatrice il cristianesimo esibisce lo scandalo di una religiosità che è, anzi tutto, sfida alla giustizia che uccide.

Max Brod ha definito con un'immagine choccante e paradossale questa situazione: « noi pagani comprendiamo da tempo che ci aggiriamo ebbri davanti ad un abisso, votati alla morte. Alcuni sono già stati presi dalla vertigine, gli altri precipiteranno quanto prima nel baratro oscuro. Soltanto gli ebrei non vogliono entrare nel nulla, si aggrappano all'orlo come vermi con centomila piedi, non vogliono morire. E con ciò impediscono il corso naturale degli eventi » (6).

In questo senso (ma soltanto in questo senso) si può affermare con Simone Weil che il mito di Prometeo è un presentimento cristiano: nel senso che il Cristo è, come Prometeo, empio al cospetto del nichilismo pagano. Il suo nome infatti è perseguitato « per rendere culto a dio », si dice nella Scrittura (7).

Se non che il Cristo è il vincitore: colui che toglie ogni potere e ogni maschera di sacralità al principe di questo mondo, all'odiatore del genere umano.

Il nobile e tragico amore di Prometeo è trasceso e consacrato dalla forza regale dell'Uomo-Dio. Tutta l'umanità, con la più alta speranza umana, è associata al trionfo della Croce: « ora si fa giustizia di questo mondo ora il principe di questo mondo sarà cacciato. Ed io, quando sarò innalzato da terra, trarrò a me tutti gli uomini » (8).

Queste parole, forse, hanno ispirato ad Apollinaire l'immagine del XX secolo come secolo segnato dalla divina conquista del volo: il volo umano, suggerisce il poeta, è frutto e imitazione del volo divino. Trascinato dal volo divino è in qualche modo divino esso stesso.

Scrive dunque Apollinaire, attingendo una delle più alte vette della poesia moderna: « c'est le Christ qui monte au ciel mieux que les aviateurs / il detient le record du mond pour l'auteur / pupille Christ de l'oeil / vingtième pupille des siècles il y sait faire / et changé en oiseau ce siècle comme Jésus monte dans l'air » (9).

---

(6) Max Brod, « Il maestro », Torino 1970, p. 61.

(7) Gv. XVI, 2. Cfr. anche: I Cor., III, 23.

(8) Gv. XII, 31.

(9) Guillaume Apollinaire, « Zone », da « Alcools ».

Ecco la matrice della Rinascenza, che non può dunque essere intesa come ritorno o « rinascimento » degli antichi dei, perché qui si tratta dello svelamento e della benedizione della speranza umana contro gli dei dell'errore e della proibizione ingiusta.

L'umanesimo cristiano è l'assenso divino alla più profonda ragione storica dell'umanità: l'affermazione della trascendenza umana sul cosmo (10). Questo deriva dall'essenza del cristianesimo, che è infinita dilatazione e infinita benedizione dei desideri umani. L'universo dei desideri che la fede cristiana esalta è, anzi, tale da trascendere le possibilità stesse del desiderare e dell'immaginare umano. Non per niente Dio, nella Scrittura, si rivela anche come maestro del desiderare. E' il più sconvolgente affronto alla teologia pagana. Ma è — simultaneamente — la sconfessione preventiva di ogni tradizionalismo, di ogni rifiuto dell'avventura umana in nome del divino: « lo Spirito viene in aiuto della nostra debolezza perché non sappiamo quello che ci conviene domandare, ma lo Spirito stesso intercede a favore nostro con gemiti inesprimibili » (11).

E' chiaro che il desiderio cui fa cenno san Paolo è, principalmente, il desiderio più alto e, per la natura umana, meno facilmente attingibile: il desiderio di diventare Dio. Ma questo desiderio sovrasta infinitamente, non mette in parentesi gli altri, che sono relativi alla crescita storica dell'umanità.

Questo, anzi tutto, perché la fede cristiana non può respingere il mondo: essa contiene infatti un fondamentale giudizio di bontà sul creato. Un giudizio irriducibile ai concetti delle ascesi pneumatiste. Tanto che san Paolo, ribadendolo con intollerante fermezza, intende colpire proprio la negazione della speranza umana che egli definisce « dottrina diabolica », perché « tutto quello che Dio ha creato è buono » (12).

Certo: chi legittima è Dio. Egli è misura delle possibilità del desiderare e dell'avere umano. La condizione creaturale implica, infatti, che il desiderare attraversi la strettoia del beneplacito divino, della legge, dunque. Ma la strettoia non è (come vorrebbero i reazionari alla de Maistre o alla Claudel) un assurdo divieto riguardante cose in sé comunque buone. La strettoia è una richiesta di conversione spirituale, di accettazione. « Rendimento di grazie », dice san Paolo: cioè coscienza di prendere ciò che Dio dona, non di rubare quello che Dio nega.

Compiuto quest'atto più nulla limita l'uomo. Nel sentimento della creaturalità Francesco d'Assisi può amare e possedere tutto il mondo senza peccato, facendo — anzi — di questo possesso la più alta ragione della sua santità. E così Tomaso Moro può concepire Dio come giustificatore della « voluttuosa » morale della felicità che sta a fondamento della sua Utopia.

Il Cristo ha promesso all'umanità poteri straordinari, ordinati alla dominazione della natura. Il testo evangelico che riferisce questa promessa è costitutivo non solo del legame indissolubile tra miracolo e santità ma anche del rapporto mistico che collega una fede implicita come il prometeismo moderno al conseguimento dei grandi successi dell'umanità: « chi crede in

(10) Gen. I, 28.

(11) Rom. VII, 26.

(12) I Tim. IV, 4. Sul carattere nichilista della gnosi « gentile » cfr. - Max Brod, op. cit. pp. 275, 388 e segg.

me compirà le opere che io faccio, anzi ne farà di maggiori, perché io vado al Padre » (13).

La via della divinizzazione contiene dunque la via del potere sul mondo. Nel Cristo l'uomo è più che vincitore: è comunque *vincitore.*

Nel tempo della grande confusione pseudo-spiritualista, Pio XII ha affermato questa verità con una risolutezza che ricorda quella usata dall'apostolo Paolo: « la Chiesa ama e favorisce i progressi umani. E' innegabile che il progresso tecnico viene da Dio, quindi può e deve condurre a Dio. Accade infatti, spessissimo, che il credente, nell'ammirare le conquiste della tecnica, nel servirsene per penetrare più profondamente nella conoscenza della creazione e delle forze della natura e per meglio dominarle mediante le macchine e gli apparecchi, al fine di ridurle al servizio dell'uomo, e all'arricchimento della vita terrena, si senta come trascinato ad adorare il Datore di quei beni che egli ammira e utilizza » (14).

La vittoria dell'umanità in Cristo è talmente radicale che neanche il rifiuto della vita divina può tradurla in disfatta: può immiserirla e umiliarla, non annientarla.

Si pensi all'insegnamento che è inscritto nell'episodio dei dieci lebbrosi (15). Si presentano al Signore dieci lebbrosi, invocando la guarigione, vale a dire la pienezza secondo natura. E il Signore li esaudisce, senza esaminare la loro fede, senza pesare il loro desiderio di assoluto. La liberalità divina è tanto grande che uno solo, fra i beneficati, si rivela meritevole: uno solo, dice infatti il Vangelo, ritorna. Uno solo è compiutamente e autenticamente fedele. Gli altri, presa *la guarigione, abbandonano il Cristo e se ne vanno per il mondo con il suo dono, senza gratitudine, anzi chiusi nella angustia del loro cuore. Ma questo non annulla la guarigione che è (nonostante tutto) la loro vittoria. Il Signore, infatti, non ritrae il dono, non si pente.*

Ora, senza voler diminuire l'infinita sproporzione delle due vittorie, quella di colui che vuole infinitamente la vita e quella di coloro che, per miopia spirituale, disperatamente si arrestano al limite della vita piena secondo la finitezza, è evidentissimo che l'episodio vuol significare che la totalità delle speranze umane, quelle piccine e quelle infinite, e dunque tutta la storia umana è inclusa e dominata da un unico continuo e infinito piano di salvezza. L'ordine alla salvezza è totale e senza eccezioni: è la grammatica generale del cielo e della terra e degli abissi. E' il senso della regalità divina. E' Zeus che cede a Prometeo: è la rivelazione prometeica del sommo Dio.

Così l'umanesimo cristiano rivela lo straordinario carattere dell'azione divina, il suo essere un mezzo comunque remunerativo per innalzare l'umanità alla vita divina.

[Michele Orsi]

---

(13) Gv. XIV, 12. G. Mazzini, « Dei doveri dell'uomo » cap. VII, ha per primo rivendicato l'origine cristiana del progresso e dell'idea stessa di progresso.

(14) Pio XII, Radiomessaggio per il Natale 1953.

(15) Lc. XVII, 11.

BIOLOGIA MOLECOLARE E LIBRI RECENTI — *L'interesse per le più recenti scoperte biologiche va accentuandosi, assieme al dibattito culturale su tali scoperte e sulle loro implicanze più generali. C'è naturalmente un motivo per tutto questo. Credo che molti ricorderanno quanto fosse vivo il dibattito attorno alle scienze biologiche fino ai primi decenni di questo secolo: basti pensare alle discussioni attorno all'evoluzione ed alle polemiche tra vitalisti ed anti-vitalisti. Poi nelle scienze biologiche per un po' di tempo non emersero grosse novità. Le scienze fisiche, intanto, sull'ala delle grosse realizzazioni che ottennero nei primi decenni di questo secolo, attrassero gradualmente, e con ragione, l'interesse generale e il dibattito andò gradualmente orientandosi verso di esse.*

Oggi però la situazione tende ancora a capovolgersi. Un po' perché la fisica non ha più dato luogo, in questi ultimi anni, a grosse novità, al di là degli interessi specialistici; un po' perché grosse novità sono emerse invece nel campo delle scienze biologiche, queste ultime vanno richiamando di nuovo su di sé l'interesse generale.

In questa situazione non stupisce l'attuale pullulare di pubblicazioni e di libri di carattere divulgativo, tendenti ad illustrare ai non specialisti il succo delle nuove scoperte, sia di carattere e di impegno più culturale con l'intendimento di illustrare il significato e la portata generale di tale scoperte. In questa sede indicherò e darò un giudizio su alcuni di questi libri. Questi libri sono stati scelti con il criterio di estrarre un campione significativo dal complesso di tale produzione, essendo ognuno di tali libri tipicamente rappresentativo di ben determinate caratteristiche.

Prima però sarà opportuno ricordare sommariamente alcuni fatti nuovi della biologia, per evitare di tornar sopra a tali dati informativi a proposito di ciascun libro.

In questo quadro la biologia molecolare rappresenta certo uno dei punti nodali della biologia moderna. L'aver raggiunto il livello molecolare nello studio degli organismi viventi ha senza dubbio permesso di elucidare molti punti oscuri. Ed a questo livello un ruolo fondamentale è giocato dai grossi e complessi edifici molecolari: le macromolecole biologiche, tra le quali di importanza fondamentale, come è noto, sono le proteine. Oggi delle proteine sappiamo molto, anche se non tutto. Sappiamo che sono costituite da lunghe catene molecolari e che tali catene hanno un certo grado di flessibilità, per cui esse possono ripiegarsi variamente ed assumere complesse conformazioni spaziali, tra cui, molto frequente, la struttura ad elica. Tali conformazioni vengono generalmente stabilizzate e preservate dai movimenti a caso di origine termica che tendono a disordinare le strutture, da forze interattive intramolecolari di varia natura, tra cui le forze di natura elettrica. In condizioni diverse, tali architetture possono modificarsi. Basta ad esempio modificare l'acidità della soluzione in cui si trovano le proteine, per cambiarne la carica elettrica, quindi le forze attrattive e repulsive intramolecolari e quindi l'assetto molecolare complessivo, grazie alla flessibilità delle catene, cui accennavo sopra. Una struttura molecolare, identica da un punto di vista chimico, può presentare diversi assetti spaziali e diverse forme geo-

metriche. Poiché la funzione biologica di una proteina è legata anche al suo assetto spaziale, si capisce facilmente l'importanza di ciò.

E' ovvio che la funzione biologica di una proteina è legata non solo alla sua struttura spaziale, ma anche alla presenza in essa di determinati gruppi chimici che determinano la sua specifica reattività chimica. Ma reattività chimica e assetto spaziale in che modo determinano il comportamento biologico di una proteina? Mi limito a ricordare alcuni aspetti essenziali. Il primo è quello legato al fatto che molecole di forma e struttura opportune tendono ad impacchettarsi in modo determinato dalla loro forma, sì da dar luogo a strutture tridimensionali complesse. Ad esempio molecole di collagene tendono ad impacchettarsi, anche « in vitro », una a fianco all'altra ed una di seguito all'altra fino a dar luogo a delle specie di corde (i tendini); altre molecole tendono ad impacchettarsi una a fianco all'altra su una superficie in modo da determinare delle strutture membranose, ecc. Vi sono dunque delle proteine strutturali che costituiscono gli organelli delle cellule, naturalmente assieme ad altre sostanze. L'altro aspetto essenziale è legato al fatto che per il funzionamento della cellula è necessario che abbiano luogo molte azioni chimiche: ciascuna al momento opportuno. Tali reazioni spesso sono tali per cui esse non avvengono spontaneamente. La cellula fa sì che si realizzino, ricorrendo a dei catalizzatori e mediante tali catalizzatori le controlla, fornendo, al momento opportuno, il catalizzatore adatto. Ma perché il controllo delle reazioni sia adeguato, è necessario che quando la cellula ha bisogno che abbia luogo una ben determinata reazione e per questo fornisce il catalizzatore adeguato, tale catalizzatore deve catalizzare solo la reazione voluta e non altre che in quel momento potrebbero essere inutili o addirittura dannose. Per questo il catalizzatore deve essere, come si dice, « specifico », cioè deve determinare solo la reazione voluta. Per questo deve in qualche modo « riconoscere » le molecole delle sostanze su cui deve agire. Ciò è ottenuto mediante la costruzione di catalizzatori, sotto forma di complessi edifici molecolari, di forma tale per cui (anche grazie a particolari forme di interazioni intermolecolari) solo le molecole volute possono adattarvisi ed incastrarsi opportunamente in appositi alloggiamenti della molecola del catalizzatore. In tali alloggiamenti si trovano i gruppi chimici reattivi che determinano la reazione chimica voluta. Ancor qui, come si vede, risulta l'importanza della conformazione spaziale (come la catena molecolare è ripiegata) e dei gruppi chimici che la molecola possiede. Ma tali catalizzatori organici, che come è noto prendono il nome di « enzimi », sono ancora proteine. L'importanza degli enzimi è grande. Mi limito ad un esempio: se una persona ha gli occhi azzurri, ciò significa che le sue cellule specializzate dell'occhio sono state in grado di costruire gli enzimi specifici che, uno dopo l'altro, ordinatamente, hanno catalizzato le varie reazioni chimiche che, passo dopo passo, partendo da sostanze più semplici, hanno sintetizzato il pigmento colorato che dà appunto il colore azzurro agli occhi.

Naturalmente non tutto è chiarito definitivamente. Molti punti oscuri restano ancora. Però sulla base di ciò che è stato detto si può dire che in gran parte una cellula è (strutturalmente) e fa (funzionalmente) quello che le proteine (proteine strutturali ed enzimi) che è in grado di costruire le permettono di essere e di fare. Ma una cellula non è in grado di costruire qualsiasi proteina, ma solo quelle la cui « descrizione » ha ricevuto eredi

tariamente. L'eredità dunque, così come oggi la si concepisce, consiste nel ricevere la descrizione di un numero notevole di proteine. A prima vista sembra un'impresa disperata quella di riuscire ad includere in una struttura così piccola come sono i cromosomi del nucleo delle cellule, notoriamente legati ai meccanismi ereditari, delle descrizioni di strutture molecolari così complesse ed elaborate, quando per effettuare tali « descrizioni » si hanno a disposizione ancora e soltanto strutture molecolari. In realtà il modo c'è. Le proteine non sono strutture tutte radicalmente diverse. Sono diverse come possono essere diverse, per disegno, due case costruite entrambe di mattoni. I mattoni sono infatti sempre gli stessi. Anche le proteine in effetti sono costituite tutte da mattoni semplici: sono gli amino acidi, molecole più piccole che, attaccate linearmente l'una all'altra, costituiscono quelle tali lunghe catene proteiche flessibili di cui parlavo sopra.

Le proteine però non sono tutte uguali. Questo dipende dal fatto che gli amino acidi differiscono l'uno dall'altro per un gruppo chimico che sta attaccato a ciascuno di loro. E vi sono una ventina di tipi di tali amino acidi. Quando si costruisce una proteina occorrerà dunque, tra i venti tipi diversi di amino acidi, scegliere quello giusto da mettere al primo posto, poi quello giusto, sempre tra i venti, da mettere al secondo posto, poi quello giusto per il terzo posto e così via. Le proteine differiscono l'una dall'altra dunque per la particolare sequenza di amino acidi che le costituiscono. La particolare sequenza di amino acidi determina poi le ripiegature possibili della catena (e quindi l'assetto spaziale) e la presenza dei necessari gruppi chimici.

« Descrivere » una proteina significa dunque soltanto specificare la giusta sequenza degli amino acidi che caratterizza la proteina descritta. Oggi sappiamo che un singolo « gene » (ed un cromosoma del nucleo di una cellula non è altro che una successione lineare di molti geni attaccati l'uno all'altro) è proprio, semplificando un po' le cose, una grossa molecola, che nella sua struttura, mediante un « alfabeto » simbolico, riporta la descrizione della sequenza, amino acido per amino acido, di una ben determinata proteina. Questa grossa molecola che porta la descrizione di una proteina è, come è noto, una molecola di acido desossiribonucleico, indicata comunemente con la sigla DNA. Una catena molecolare di DNA è costruita mediante la connessione lineare, una dopo l'altra, di molecole più piccole. Tali molecole più piccole, uguali per tutto il resto, si differenziano in quattro tipi diversi poiché ciascuna porta attaccato lateralmente uno tra quattro tipi di gruppi chimici diversi (basi). Se immaginiamo che ciascuna delle quattro basi possa interpretarsi come una lettera di alfabeto: A, o B, o C, o D; una catena molecolare di DNA porterà lateralmente una sequenza di lettere del tipo: ...ABACADBBDCCA... Basterà allora inventare un « codice » tale per cui una sequenza del tipo esemplificato sopra possa interpretarsi come una successione di simboli, ciascuno dei quali « significhi » un ben determinato amino acido, per avere sul DNA la descrizione completa di una proteina. Senza entrare nei dettagli, basterà dire che il « codice » biologico è combinato in modo che ogni tre lettere contigue della sequenza (una tripletta) simboleggiano un ben determinato amino acido. Così nell'esempio di cui sopra ABA rappresenterà un ben determinato amino acido, CAD un'altro, BBD un'altro ancora, e così via.

Quello che c'è di importante nella molecola del DNA è che essa può

riprodursi, dando luogo ad una copia uguale a se stessa. Anche qui non è il caso di entrare nei dettagli, basti dire che con un gioco di positivo-negativo (come in fotografia) si ottengono copie uguali. Una catena di DNA lega infatti ad ogni base, una base complementare, mentre un enzima specifico lega le nuove basi tra loro, sì da formare una nuova catena complementare alla prima. E' ovvio che ripetendo il processo, la catena complementare della seconda è uguale alla prima. Quando la cellula sta per dividersi e i cromosoni si sdoppiano, avvengono i processi descritti sopra, per cui ogni gene (DNA) si duplica, in modo che ciascuna delle due cellule figlie riceva un patrimonio ereditario uguale a quello della cellula madre. Ma anche durante la vita ordinaria della cellula il DNA può dar luogo a copie di se stesso. Si tratta, in questo caso, di copie leggermente diverse dal punto della struttura chimica. Tali copie sono costituite da un acido ribonucleico, detto RNA. Tale molecola, che mantiene però la sequenza dell'alfabeto genetico, diffonde, esce dal nucleo della cellula e si porta nel citoplasma, dove la cellula usa sintetizzare le proteine. Ivi porta il « messaggio » (per questo si parla di « RNA messaggero ») di fare una proteina ed esattamente quella descritta nel dettaglio dalla sua stessa struttura. Non sto qui a descrivere i meccanismi molecolari in base ai quali il « messaggio » viene letto e decifrato e la proteina descritta effettivamente costruita. Né sto a descrivere i meccanismi di controllo, sempre a livello molecolare ed in parte noti, in base ai quali un gene viene bloccato, oppure secondo le circostanze, e secondo la presenza nella cellula di determinate sostanze, entra in azione, stampa un « RNA messaggero », e pilota la sintesi della proteina relativa.

C'è invece un punto che va sottolineato. Il sistema genetico, a livello molecolare, è evidentemente un sistema che tende a conservare l'informazione. Un DNA tende a dare una copia identica di se stesso. In mancanza di qualche altro meccanismo i primi organismi si sarebbero riprodotti sempre perfettamente uguali e sarebbe assolutamente inconcepibile l'evoluzione biologica. Ciò è quanto dire che il codice genetico non riesce sempre a conservare perfettamente l'informazione di cui è portatore. In pratica basta che anche una sola lettera nella sequenza del DNA venga aggiunta, tolta o sostituita, perché almeno una tripletta venga modificata e quindi, nella proteina che ne deriva, un certo amino acido prenda il posto di un altro. E oggi abbiamo esempi significativi di quanto possa modificare le funzioni biologiche di una proteina la sostituzione in essa anche di un solo amino acido.

Ora modificazioni di questo tipo nel DNA possono avvenire in vari modi. Per motivi casuali possono aver luogo errori di trascrizione, come pure radiazioni possono colpire un gene a caso ed in esso, a caso, rompendo qualche legame chimico, eliminare una singola lettera, ecc. In questi casi si ha quello che comunemente viene chiamata una « mutazione ». Naturalmente anche se la mutazione avviene a caso, le sue conseguenze sono determinate. La maggior parte delle mutazioni, proprio perché avvengono a caso, sono dannose, nel senso che l'organismo che ne è portatore presenta qualche disfunzione che non gli permette di sopravvivere nell'ambiente in cui si trova.

Solo qualche mutazione non dannosa o utile, cioè qualche mutazione che gli permetta di vivere più vantaggiosamente nell'ambiente in cui si

trova (ma bisogna tener conto che anche gli ambienti cambiano) si conserva e dà luogo a forme nuove. Così si spiega l'evoluzione. Ma allora è ovvio che anche se le mutazioni avvengono a caso, deve giocare un fattore « ordinatore » affinché l'evoluzione prosegua gradualmente lungo una via di sempre maggior complessità e di sempre maggior efficienza. Senza questo aspetto « selettivo » la probabilità che in base ad eventi a caso si formassero organismi sempre più complessi sarebbe trascurabile. Il fisico Gamow (1) chiarisce questo punto con un esempio molto pertinente. Se io avessi cento dadi da gioco e li gettassi molte volte nella speranza che prima o poi venisse la combinazione di cento « 6 » simultaneamente, poiché le combinazioni possibili su cento dadi sono 6.100 e cioè un numero spaventosamente grande, non avrei alcuna probabilità ragionevole di ottenere il mio scopo. Se però io mi contentassi di lanciare i cento dadi e via via di escludere dai lanci successivi quelli che avessero già dato il « 6 », dopo i primi lanci i miei dadi si sarebbero ridotti di molto e in un numero di lanci ragionevole potrei ottenere il mio scopo. L'ambiente sottrae da questa specie di gioco della roulette le mutazioni positive, per piccole che siano, le conserva e permette che esse, col tempo, si sommino.

La vita è dunque un continuo equilibrio di caso e di necessità. Ha dunque ragione il Monod (2) ad intitolare il suo libro: « Il caso e la necessità », anche se poi alquanto discutibili sembrano le conseguenze che il Monod deriva da ciò. Limitatamente ai punti che interessano questo discorso, non si può non sottolineare che questo gioco di caso e di necessità si ritrova a tutti i livelli dell'organizzazione dei viventi e che questo lascia spazio al filosofo per un discorso non necessariamente concorde con quello di Monod. Consideriamo ad esempio l'organizzazione del sistema nervoso, particolarmente interessante perché legata al comportamento più generale degli organismi superiori. Sulla base delle più recenti acquisizioni della biofisica e della cibernetica è possibile considerare una fibra nervosa come un oggetto in cui avvengono fenomeni riconducibili ad eventi chimico-fisici ben determinati. Sotto certe condizioni, una stimolazione fa insorgere un potenziale elettrico che corre lungo tutta la fibra nervosa, veicolando in essa un segnale che, tramite opportuni mediatori chimici, può trasmettersi da una fibra nervosa ad un'altra. I segnali possono circolare nelle reti nervose, essere dirottati su una via o su un'altra, possono essere bloccati o lasciati passare o possono, eventualmente, mettere in azione alcuni organi dell'organismo. E' quanto dire che l'informazione trasportata dai segnali viene analizzata, elaborata, conseguendone le decisioni opportune. La cibernetica con il suo studio dei circuiti logici, dei circuiti cioè che eseguono operazioni logiche, ha suggerito l'interpretazione dei circuiti nervosi come circuiti logici. Questo può dar conto del fatto che un sistema nervoso lavori sull'informazione, la elabori e prenda delle decisioni. Certo sappiamo ancora molto poco del funzionamento del sistema nervoso, però indubbiamente i circuiti nervosi sono circuiti logici. Indubbiamente dunque anche qui ci sono tratti deterministici. Però anche qui ci sono connessioni « a caso »: e di vario tipo.

---

(1) G. Gamow e M. Ycas: « Viaggio di Mr. Tompkins all'interno di se stesso ». Zanichelli, Bologna, 1971.

(2) J. Monod: « Il caso e la necessità ». Mondadori, Milano, 1970.

Siano i mediatori chimici che nei loro movimenti a caso possono talora liberarsi anche in mancanza di uno stimolo e originare un impulso nervoso casuale in una fibra, siano fatti legati alla stessa struttura circuitale della rete nervosa, sta di fatto che, in linea di principio, un organismo non è una macchina il cui comportamento possa essere previsto esattamente, una volta che se ne conoscano esattamente i meccanismi e gli stimoli e le sollecitazioni provenienti dall'ambiente. E' molto interessante che proprio quando l'analisi degli organismi viventi ha raggiunto il livello più delicato della loro struttura (quello molecolare) e li ha ridotti a macchine, le macchine che ne sono risultate non hanno nulla in comune con le macchine tipiche della concezione del meccanicismo classico, deterministico. Le macchine biologiche sono dunque macchine con lunghe catene operative deterministiche, interrotte però qua e là da cesure, da « gap » meccanicisticamente indeterminati. Nel linguaggio dello scienziato ciò è indicato con l'espressione di macchine probabilistiche. Certo, nessuno può sognarsi di chiedere al biologo di trovar prove del libero arbitrio o di dimostrare l'esistenza dell'anima. Al biologo ha senso chiedere soltanto se, per quanto risulti a lui, ci sia spazio o no per queste cose. Se la scienza biologica più rigorosa avesse condotto a macchine rigorosamente deterministiche credo che ci sarebbe stato poco spazio per altri elementi che non fossero molecole o forze tra molecole, o processi fisico-chimici. Macchine non deterministiche lasciano spazio perché il filosofo o l'uomo di fede conducano avanti il loro discorso, qualunque esso possa essere. E' ovvio che espressioni come « libero arbitrio » non appartengono al livello del linguaggio scientifico. Lo scienziato può solo constatare che in termini di molecole e forze non può prevedere globalmente il comportamento degli esseri viventi. Lo scienziato può solo parlare di comportamenti probabilistici. In altre parole: un comportamento frutto di libero arbitrio potrebbe esser descritto dallo scienziato in base ai suoi schemi di riferimento, solo come un comportamento probabilistico, anche se, è ovvio, non è detto che ogni comportamento probabilistico sia frutto di libero arbitrio. La logica di questo discorso non mi consente naturalmente di approfondire alcun ragionamento di tipo filosofico. Mi limiterò a ricordare che in ogni caso il presupposto dell'esistenza di entità non materiali, implica che tali entità, per il fatto di essere non materiali, non siano rilevabili con procedimenti materiali ed empirici. Se tali entità agissero violando i principi e le leggi materiali, esse sarebbero empiricamente rilevabili. La presenza di cesure non deterministiche nel comportamento degli esseri viventi permette una discussione filosofica sull'uomo che, in ogni caso, non implica la violazione di alcun principio empirico.

Alcune pagine di Monod sembrano dunque discutibili (e prescindo qui dalla completa discussione del libro, del resto già recensito su questa rivista). Ma c'è un altro aspetto in cui le opinioni di Monod sembrano poco convincenti. Nella sua opera già citata, a proposito della teoria molecolare del codice (p. 12), l'autore dice che essa costituisce « ...una teoria generale dei sistemi viventi... ». C'è oggi una certa tendenza da parte di alcuni specialisti a identificare la vita con le strutture del DNA, essendo tutto il resto come un derivato secondario. In Italia, ad esempio, il professor Ageno (3)

(3) M. Ageno: « L'oggetto della biologia: un problema insoluto ». In: « Scientia », anno LXIV, n. III-IV, 1970, p. 193.

ha espresso questi concetti nei termini forse più radicali e precisi. In realtà se il DNA fosse la struttura portante degli organismi viventi e l'organismo una specie di involucro accidentale, la conclusione sarebbe che o la vita sarebbe da tempo scomparsa dalla terra o il sistema genetico del DNA dovrebbe essere un sistema che conserva rigorosamente l'informazione, nel qual caso l'evoluzione sarebbe inconcepibile. Nello schema dell'Ageno infatti si potrebbe pensare ad una molecola di DNA che descrive la proteina costituente l'enzima necessario per la duplicazione del DNA stesso. Il DNA determinerebbe la sintesi dell'enzima che permetterebbe la duplicazione del DNA, che guiderebbe la sintesi, in maggior quantità, dell'enzima, che continuerebbe la duplicazione del DNA e così via. In questo schema (a parte altre complicazioni) la vita continuerebbe sempre come singola molecola di DNA, senza alcuna modificazione. Che se poi, a caso, intervenisse qualche modificazione nel DNA, con ogni probabilità tale modificazione determinerebbe l'incapacità a costruire l'enzima necessario e quindi la fine del processo.

Sembra dunque difficile riuscire a schematizzare gli organismi viventi mediante schemi troppo semplici. Un organismo vivente resta un sistema complesso, riducibile a numerosi sotto-sistemi di cui si possono certo identificare le leggi di funzionamento, ma che interagiscono tra loro non appena inseriti nel complesso dell'organismo. In questo senso veramente: « il tutto è più che la somma delle parti », poiché il tutto è la somma delle parti, più le interazioni tra le parti, il cui comportamento non è necessariamente lo stesso che esse avrebbero se fossero isolate dal contesto.

Ha ragione invece Monod quando polemizza contro certe interpretazioni animistiche degli organismi viventi. Il fatto che questi siano macchine probabilistiche e che questo apra la via ad un discorso filosofico, non giustifica lo scienziato a chiudere questi varchi ipotizzando strane entità. Il « vitalismo » nella sua forma classica, ipotizzante « via vitalis » o « archetipi » o altri aggeggi, è morto e non saranno certo alcuni fisici contemporanei a farlo risorgere. Così l'Elsasser (4), affrontando la discussione degli organismi viventi dal punto di vista della fisica quantistica, unisce considerazioni tecniche puntuali a valutazioni discutibili, fino a giustificare i momenti indeterminati degli organismi con strane entità: gli « ergodizzatori » che, a parte il nome moderno (si riferisce ai teoremi ergodici), non fanno che ricreare nella biologia strane ed inaccettabili ambiguità.

Così, come mi ero prefisso, sono stati già indicati, esemplificativamente, due libri che discutono i problemi generali della biologia: quello di Elsasser la cui lettura, per il suo tecnicismo, raccomandiamo solo agli specialisti e quello di Monod, rivolto invece ad un pubblico colto più generale, che, pur con le perplessità che origina, costituisce indubbiamente una lettura stimolante. In questa categoria di libri, di interesse generale, voglio però segnalare un'altra opera: il recente libro di Jacob (5), il collega di Monod, che, insieme a questo, ha condiviso recentemente il premio Nobel. Il libro di Jacob è certo meno presuntuoso, ma nel suo sforzo di scrivere una storia delle idee della biologia, fino alla biologia molecolare, si pre-

(4) W. M. Elsasser: « Atom and Organism ». Princeton Univ. Press, Princeton, 1966.
(5) F. Jacob: « La logica del vivente ». Einaudi, Torino, 1971.

senta al lettore colto con un notevole impegno. Mentre vengono esposte con chiarezza le idee nuove della biologia, queste vengono inserite in un completo quadro storico di idee e di esperienze. Si tratta di un libro la cui lettura desidererei consigliare, né vale la pena sostare su qualche critica di dettaglio che il libro potrebbe anche suggerire.

Per quanto riguarda infine l'altra categoria di libri, quella divulgativa, che al di fuori di una specifica esigenza di affrontare problemi generali, si limita ad informare il lettore delle più importanti scoperte o comunque dello stato attuale della ricerca, mi limiterò a segnalare due libri, estratti come campione. Il primo è un libro di divulgazione più tradizionale e merita un cenno sia per il lungo impegno divulgativo dell'autore: Asimov (6), sia perché, come chiaramente mostra il titolo (« La vita e l'energia »), affronta i problemi da un'angolatura un po' diversa, né di tali importanti problemi ho potuto occuparmi qui. Il libro, buono senza dubbio, implica una lettura attenta e spiacciono le sviste e gli errori tipografici dovuti all'edizione italiana. Essi non impediscono la comprensione del testo, ma richiedono una maggiore attenzione. A titolo di esempio, la « denaturazione » di una catena peptidica è diventata la « denutrizione » di una catena peptidica (p. 209); l'elica di una struttura proteica annunciata nella didascalia (p. 222) è invece nella figura una tipica struttura elicoidale a doppia catena del DNA, ecc. Desidero citare infine, prima di concludere, un ultimo esempio di buona divulgazione, per la sua novità. Si tratta del libro del celebre ed estroso fisico Gamow, recentemente scomparso, e già citato in questo scritto nella nota (1). Ivi racconti assurdi, situazioni paradossali, invenzioni acute, sono utilizzati per descrivere le idee nuove della biologia ed i suoi recenti problemi.

Inutile dire che quanto è stato detto è in tutti i sensi insufficiente. Il mio fine era del resto soltanto quello di spingere i non specialisti ad un maggior desiderio di informazione in un campo che sembra acquistare un interesse sempre maggiore.

[Renzo Morchio]

CATTOLICI E ANGLICANI SULLA DOTTRINA EUCARISTICA — *Una commissione di teologi cattolici e anglicani ha raggiunto un accordo sulla dottrina eucaristica delle due confessioni, sia riguardo alla relazione tra eucarestia e sacrificio di Cristo sia riguardo alla presenza reale.*

La commissione dichiara che la sua intenzione era « di raggiungere un consenso al livello della fede (consensus at the level of faith), *così che tutti possiamo dire: questa è la fede cristiana sull'eucarestia ».*

Il documento è ora sottoposto alle autorità ecclesiastiche da cui i membri della commissione mista hanno ricevuto mandato per essere da queste ratificato. Se comprendiamo bene la dichiarazione della commissione, essa attende che il documento da essa elaborato sia accettato come una esposi-

(6) I. Asimov: « La vita e l'energia ». Zanichelli, Bologna, 1970.

zione sostanziale (nothing essential has been omitted) *della fede della Chiesa cattolica e di quella della comunione anglicana.*

Può un cattolico riconoscere la sua fede nelle due brevi dichiarazioni su « l'eucarestia e il sacrificio di Cristo » e « la presenza di Cristo »?

Nella prima dichiarazione la Messa non è definita come sacrificio. La nozione di sacrificio è sostituita da quella di memoriale: «Dio ha dato l'eucarestia alla Chiesa come mezzo attraverso cui l'opera redentrice di Cristo (the atoning work) *sulla croce è proclamata e resa operante* (made effective) *nella Chiesa. La nozione di* memoriale, *così come era compresa nelle celebrazioni della Pasqua al tempo di Cristo (cioè come realizzante nel presente un evento del passato), ha aperto la strada ad una più chiara comprensione della relazione tra il sacrificio di Cristo e l'eucarestia. Il memoriale eucaristico non è una semplice rievocazione mentale di un evento passato o del suo significato, ma l'efficace proclamazione che la Chiesa compie dei potenti atti di Dio. Cristo istituì l'eucarestia come memoriale della totalità degli atti di Dio che ci riconciliano con lui. Nella preghiera eucaristica, la Chiesa continua la perpetua commemorazione* (continues to make a perpetual memorial) *della morte di Cristo, ed i suoi membri, reciprocamente uniti, ringraziano per tutte le sue grazie, partecipano in nome della Chiesa ai benefici della sua passione ed entrano nel movimento del suo autooffrirsi ».*

Non vi è dubbio che sia difficile ritrovare nella nuova esposizione della fede cattolica sulla Messa (il nome è sparito) le definizioni del concilio Tridentino. Immediatamente, sembra di ritrovare invece proprio gli errori che il Tridentino condannava.

Invece, la teoria della commemorazione ricorderebbe molto più direttamente Zwingli: « la cena del Signore è stata istituita... per il rendimento di grazie e la commemorazione ».

Come si vede, è un nuovo concetto che la commissione introduce: quello di memoriale « così come era compreso nella celebrazione della Pasqua al tempo di Cristo ».

Cosa intende la commissione per memoriale in questo senso? Il Tillard, in un articolo considerato importante per i lavori della commissione (Catholiques romains et anglicans: l'Eucharestie *in « Nouvelle revue théologique », 1971, pp. 602-656) si riferisce alla posizione dello Jeremias circa le parole eucaristiche di Gesù. Lo Jeremias ritiene che il ricordo di cui parlano le parole dell'istituzione eucaristica* (eis tèn emèn anàmnesin) *si riferiscano non al ricordo dell'uomo, ma al ricordo di Dio. Il medesimo significato avrebbe anche l'espressione: « ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, annunciate la morte del Signore sinché egli venga» (1.a Corinti XI, 26). Secondo lo Jeremias «ciò significa che ogni volta che la morte del Signore è proclamata nella cena del Signore, e il maranatha si innalza verso il cielo, si ricorda a Dio che la pienezza dell'opera di salvezza non è compiuta sino alla parusia del Signore» (Joachim Jeremias:* The Eucharistic word of Jesus, *trad. ingl. Londra 1966, p. 253). Lo Jeremias cita una preghiera della pasqua ebraica, in cui si chiedeva a Dio di ricordarsi del Messia, cioè di inviarlo. Nel medesimo modo, la comunità cristiana ricordava a Dio il ritorno di Cristo. Non comprendiamo però come il Tillard possa scrivere che «au memorial, la partecipation mysterieuse dépasse celle de la prière ordinaire et du témoignage quotidien », riferendosi proprio allo Jeremias. Nelle testimonianze vetero-testamentarie, che lo Jeremias cita per indicare*

il carattere corrente di memoriale, stanno in primo piano gli atti di culto e le preghiere. Il memoriale è una preghiera, materializzata anche in un gesto o in uno scritto, ma sempre una preghiera. Ci sembra che nella stessa interpretazione che lo Jeremias dà dell'istituzione eucaristica si distingua chiaramente il « memoriale » dal « sacrificio ». Lo Jeremias nota il carattere sacrificale delle parole e dei gesti di Gesù e il carattere di partecipazione alla potenza redentrice del sacrificio di Gesù che è contenuto nel fatto che i discepoli partecipano al banchetto eucaristico. Il memoriale è l'invocazione di ciò che manca ora dopo che il sacrificio è compiuto, cioè la parusia.

Noi non vediamo come il concetto veterotestamentario di «memoriale» esposto dallo Jeremias possa servire a rendere la definizione tridentina di sacrificium expiatorium *anche se comprendiamo bene come lo* zikkaron *veterotestamentario sia qualcosa di molto diverso dalla commemorazione zwingliana. Zwingli interpreta l'anamnesi dell'istituzione come il ricordo dell'uomo, mentre invece lo* zikkaron, *nell'interpretazione che lo Jeremias ci offre sulla base del Vecchio Testamento, è un rendersi presenti al ricordo di Dio.*

Noi non crediamo che la sostituzione del sacrificium expiatorium *tridentino con un'interpretazione dello* zikkaron *ebraico sia legittima dal punto di vista cattolico: e che l'esposto della commissione possa, dal punto di vista cattolico, raggiungere il livello di una dichiarazione dogmatica.*

Veniamo ora alla parte della dichiarazione che tratta della presenza reale. La dottrina tridentina sulla mirabilis conversio... quam quidem catholica Ecclesia aptissime transubstantiationem appellat *è semplicemente omessa: essa viene soltanto ricordata in una nota, in un riferimento storico alla posizione tridentina. Non è soltanto la* transubstantiatio *che è messa da lato, ma anche la* conversio: *il termine* change *che traduce* conversio *nella nota (là dove si tratta di esprimere la posizione tridentina) non è mai ripreso nel testo. Il termine* conversio *non trova luogo in questa esposizione eucaristica. Ma allora cosa significa « presenza reale »? Per la commissione « la presenza reale del corpo e del sangue di Cristo può essere compresa solo nel contesto dell'azione redentiva, in cui egli dà se stesso ai suoi e, con se stesso, la riconciliazione, la pace e la vita ». Ma ciò può essere detto di qualsiasi sacramento.*

La presenza reale è distinta dalle altre presenze di Cristo nella celebrazione eucaristica (nella parola, nel ministro) in questo modo: « E' il Signore presente alla destra del Padre e trascendente così l'ordine sacramentale, che offre alla sua Chiesa, nei segni eucaristici, il dono speciale di sé ». Qui abbiamo la formulazione classica della teologia calvinista e anglicana: il Cristo non è presente nei segni sacramentali, perché trascende l'ordine sacramentale. Ciò che è presente è solamente il suo dono. E' su questo punto che nasce l'equivoco, perché la dichiarazione comune può si parlare di « sacramental body and blood of the Saviour » *ma è chiaro che essa non si riferisce a ciò che la Chiesa intende con «presenza reale », cioè la presenza assoluta (vera, reale e sostanziale) del corpo, del sangue, dell'anima e della divinità del Signore. L'immanenza nell'ordine sacramentale della persona del Verbo incarnato cede il posto alla sua trascendenza sull'ordine sacramentale. Qui le differenze ci appaiono di fondo. O altrimenti si debbono intendere in modo generico e non formale delle espressioni contenute in un documento che vuole avere il rango di una* declaratio fidei.

Ci sembra dunque che il contenuto della definizione tridentina circa l'admirabilis conversio *non sia espresso nella dichiarazione della commissione.*

Sono rispettati gli altri canoni tridentini sull'eucarestia?

Al capoverso nove si afferma che « le parole del Signore: "prendete e mangiate: questo è il mio corpo", non ci permettono di dissociare il dono della presenza e l'atto della manducazione sacramentale ». E' compatibile questa affermazione con il canone quarto, il canone sesto e il canone settimo del concilio di Trento? Il primo condanna la dottrina della presenza eucaristica « tantum in usu dum sumitur »; *cioè limitata alla comunione: il secondo richiede il culto di latria alla presenza del Cristo sotto le speci, il terzo afferma la legittimità della riserva eucaristica. La commissione afferma che il corpo e il sangue di Cristo « sono veramente presenti e donati al fine che, ricevendoli, i credenti possano essere unti in comunione con Cristo Signore ». La presenza reale sembra qui ordinata soltanto alla manducazione e, quindi, non più attuale fuori di essa. Il testo non è chiaro: ma è certo che se il concilio di Trento non è escluso, non è però ricordato.*

Si parla, infine, per quanto riguarda le condizioni di recezione dell'eucarestia, soltanto della fede. Si tratta di un'omissione o di un'esclusione?

Se si tien conto della posizione anglicana, bisognerebbe ricorrere piuttosto al secondo caso: in ogni modo il canone undici del concilio di Trento, che richiede lo stato di grazia e quindi, eventualmente, la confessione per la recezione eucaristica, non è qui ricordato.

Se la presente dichiarazione ci fosse stata presentata come uno statement *anglicano, ebbene si sarebbero dovuti registrare dei progressi, anche se rimaneva dubbio se tutta la comunione anglicana potesse poi riconoscersi in questo testo. Ma non possiamo riconoscere in questo testo il concilio di Trento e quindi la Chiesa cattolica. In che modo il concilio di Trento è normativo per i commissari cattolici? Questo è l'interrogativo che il documento della commissione suscita.*

[Gianni Baget Bozzo]

CHIESE CALCEDONIANE E NON CALCEDONIANE — *Un fatto importante nella storia delle controversie intercristiane è la dichiarazione comune dei teologi delle Chiese ortodosse e dei teologi delle Chiese orientali non calcedoniane. « Monofisiti » e « diofisiti » hanno raggiunto una formula cristologica comune. Le formule di accordo sembrano soddisfacenti per tutte le Chiesa calcedoniane. La dichiarazione afferma che « in Cristo le due nature sono unite nell'ipostasi unica del Logos divino, senza confusioni, senza cambiamento, senza divisione, senza separazione. Gesù Cristo è perfetto Dio e perfetto uomo, con tutte le proprietà e le difficoltà che appartengono alla divinità e all'umanità. La volontà e le energie umane di Cristo non sono soppresse dalla sua volontà e dalle sue energie divine, né le prime sono opposte alle seconde, ma esse sono unite in un perfetto accordo, senza divisione o confusione: Colui che vuole ed agisce è sempre ipostasi una*

del Verbo incarnato. Uno è l'Emmanuele, Dio e uomo, nostro Signore e Salvatore, che noi adoriamo, cui rendiamo culto e che è anche uno di noi».

Rimangono un certo numero di problemi da regolarsi dalle due Chiese, come ad esempio l'eliminazione degli anatemi e la condanna come eretici di certi dottori (Severo, Dioscoro, eccetera) da parte delle Chiese diofisite. Inoltre rimane aperta la questione dei concili: sette per le Chiese ortodosse, tre per le Chiese non calcedoniane.

Resta il fatto che la dichiarazione rappresenta una formula dottrinale che riecheggia i concili di Efeso, di Calcedonia e soprattutto il secondo concilio Costantinopolitano.

Non si tratta del tutto di una novità. In precedenti incontri organizzati sotto l'auspicio del Consiglio ecumenico delle Chiese, tenuti ad Aarhus nel 1964 e a Bristol nel 1967, i teologi dei due gruppi di Chiese avevano già mostrato di essere vicini all'accordo.

In particolare, a Bristol, essi avevano dichiarato la base del loro accordo. Essi avevano interpretato le divergenze del passato come divergenze di linguaggio, non di dottrina. Ambedue i gruppi di Chiese erano d'accordo nel riconoscere che la volontà umana non è soppressa dalla volontà divina del Logos incarnato e che queste due volontà non si contrariano.

Posto il riconoscimento delle due nature e delle due volontà, l'affermazione delle Chiese non calcedoniane che parlano di una sola energia e di una sola volontà umano-divina, risultante da un'unione senza confusione e senza separazione, non sembra incompatibile con le formule dei concili che parlano di due energie e di due volontà naturali, presenti nel Cristo indivisibilmente, irreversibilmente, inseparabilmente, inconfusamente.

Le formule di Efeso, di Calcedonia, di Costantinopoli salvaguardano soprattutto la dualità del Cristo, le Chiese non calcedoniane hanno voluto farne risaltare maggiormente l'unità.

Tuttavia, né gli uni hanno voluto escludere la dualità delle nature, anche dopo l'unione, né gli altri hanno voluto escludere la realtà profonda, la communicatio idiomatum *che dà tutto il suo significato all'unione. La natura umana di Cristo è divinizzata senza essere disumanata. Il mistero della comunicazione di Dio è tale da permettere la trasfusione della pienezza senza l'alterazione di chi la riceve: poiché tutto è radicato in Dio, la deificazione è la suprema autenticazione.*

Si può dunque dire che gli atti del Cristo sono teandrici e sono perciò uniti anche se nascono da due nature. In un senso proprio si può dire che uno è il pensiero e una è la volizione del Cristo, una la sua realtà: diviene possibile usare così l'uno e l'altro degli schemi di espressione purché essi siano propriamente intesi e l'unità degli atti appaia come l'unione della facoltà, l'unità della realtà come l'unione delle nature.

Non pare dubbio che anche la Chiesa cattolica possa accordarsi su un piano cristologico con le Chiese non calcedoniane.

Probabilmente essa avrebbe anche minori difficoltà sul piano del riconoscimento dei concili, perché nell'ecclesiologia cattolica i primi sette concili non hanno il ruolo che giocano nell'ecclesiologia ortodossa.

Per questa ragione è lecito sperare che la fine della questione monofisita abbia benefici effetti sull'orizzonte ecumenico e anche sulla vitalità cristiana delle Chiese.

Lo schema d'interpretazione monofisita, se rettamente usato, evita ogni

concezione umanitaria di Cristo o qualunque eccessiva umanizzazione del rapporto spirituale con lui. L'occidente ha sottolineato in modo talvolta unilaterale l'umanità di Cristo: soprattutto oggi l'orizzonte secolarizzatore ha contestato la stessa formula di Calcedonia, in forme assai varie. Certo è che circolano nella teologia protestante e anche nella teologia cattolica delle cristologie che sono lontane dalla cristologia dei concili.

Ci auguriamo che una formula come quella sottoscritta dai teologi ortodossi possa essere sottoscritta anche da teologi cattolici e anche da teologi protestanti.

L'accordo con le Chiese non calcedoniane può avere il significato di fare risentire con maggior forza la normatività della professione di fede dei concili cristologici. Le cristologie neogiudaiche che circolano in occidente possono essere sconfitte da un pieno ritorno della dottrina ortodossa, che l'unità di fede con le Chiese non calcedoniane ripropone all'attenzione di tutti.

[Gianni Baget Bozzo]

NEOCOLONIALISMO E SVILUPPO — *E' ben nota la situazione in cui versano, in genere, i paesi del Terzo Mondo: qui la crescita demografica è forte, breve è la durata media della vita; elevata è la percentuale degli analfabeti, basso il livello dell'istruzione.*

Alla povertà estremamente diffusa si accompagna una certa tendenza ad un ulteriore impoverimento complessivo; l'economia è semifeudale, quasi tutta la proprietà terriera si concentra in poche mani; manca una industria di base (pesante) e casomai vengono impiantate industrie leggere di beni di consumo, quando non di lusso, che possono far molto poco per lo sviluppo della zona in quanto non realizzano infrastrutture né producono beni strumentali; si importano soprattutto prodotti industriali destinati al consumo e si esportano materie prime, mentre i capitali fuggono all'estero dove possono venire investiti in modo assai più remunerativo; manca una borghesia industriale, con una forte classe operaia; la borghesia esistente è formata perloppiù da burocrati, commercianti ed usurai; regnano i proprietari terrieri, coi generali e i colonnelli.

La sperequazione tra paesi ad alto sviluppo industriale e paesi arretrati è accresciuta dalle sempre più inique ragioni di scambio in termini reali; i primi acquistano materie prime, il cui prezzo è soggetto ad un calo costante; i secondi acquistano prodotti lavorati, i cui prezzi tendono sempre più a salire; le importazioni di prodotti industriali da parte dei paesi più ricchi vengono ostacolate dai loro governi mediante l'imposizione di dazi che rendono impossibili a priori i quattro quinti delle esportazioni di prodotti industriali dai paesi arretrati a quelli in piena espansione economica. Ne deriva che, mentre questi ultimi realizzano ingenti extraprofitti a danno dei primi, quelli vedono moltiplicarsi gli ostacoli al loro sviluppo economico.

Per avviare lo sviluppo economico in maniera decisiva, il governo del paese arretrato dovrebbe poter mettere le mani su gran parte almeno dei

capitali che i locali proprietari preferiscono spendere in consumi di lusso e e tausaurizzare o investire con maggior profitto all'estero. E' naturale che essi facciano del tutto per impedire la formazione di un governo socialista. Il quale poi imporrebbe forti restrizioni allo sfruttamento del paese da parte delle imprese straniere specialmente americane. Ed è naturale, quindi, che le imprese minerarie e petrolifere straniere (perloppiù americane) facciano pure del tutto per ostacolare l'avvento al potere di un partito che voglia assumere il controllo dell'economia nazionale per emanciparla dallo stato di dipendenza neocoloniale. Le imprese sfruttatrici specialmente americane troveranno alleati nei notabili indigeni cointeressati alla difesa dei loro privilegi di classe e cercheranno di ottenere l'appoggio del governo soprattutto di Washington perché difenda lo statu quo *se necessario anche con interventi militari. A questo punto anche le industrie che forniscono al governo armi ed utensileria militare divengono cointeressate al perdurare di una situazione che veda impegnate le forze armate nella difesa ad oltranza del dominio neocolonialista. Alle industrie degli armamenti sono legati alti ufficiali particolarmente del Pentagono, da cui dipendono le decisioni militari e le ordinazioni, e che sono in ottimi rapporti con quelle ditte da cui spesso ottengono impieghi direttivi ben remunerati al momento di lasciare il servizio attivo. Un maggiore impegno del governo in tutta questa politica significa un consolidamento dei privilegi dei proprietari locali e un rafforzamento delle imprese sfruttatrici, maggiori ordinazioni per le ditte che forniscono gli armamenti ed un aumento di potere per i capi militari.*

Moltissimi fautori dell'emancipazione dei paesi sfruttati del Terzo Mondo nutrono speranze sempre più scarse sulla possibilità di una via democratica e pacifica al socialismo perché le istituzioni democratiche locali appaiono puramente di facciata e le forze politiche irrimediabilmente asservite ai padroni locali e stranieri. L'unica residua speranza sembra affidata alla guerriglia, ad una guerriglia che muova dalle campagne contro le città secondo il modello delle lunghe guerriglie attraverso cui, in Cina e poi a Cuba, si è maturata una classe rivoluzionaria di contadini che si è a poco a poco impadronita dell'intero paese conquistando il potere per attuarvi la rivoluzione. Tale tattica ottiene clamorosi successi anche nel Vietnam, dove fa praticamente fallire la vasta azione di repressione sferrata dagli Stati Uniti con forze militari ingenti.

Ma in America Latina la guerriglia, vittoriosa a Cuba, languisce in altri paesi dove non riceve alcun appoggio dai contadini indifferenti o rassegnati o terrorizzati nei quali stenta fin troppo ad emergere una vera coscienza proletaria.

D'altra parte nuove possibilità di emancipazione maturano per l'America oltre la via insurrezionale ed oltre la via pacifica e democratica inaugurata nel Cile dal presidente Frei, democristiano, e perseguita poi con maggiore decisione dal successore Allende, socialista. In paesi dove manca un forte proletariato operaio prende forma la possibilità di un socialismo realizzato da militari, sul modello nasseriano che si è già tanto affermato nelle nazioni arabe. A dare il via al nasserismo latinoamericano è il generale Velasco Alvarado che nel 1968 prende il potere nel Perù.

Nel corso di questi ultimi anni, vari governi dell'America Latina di tendenza anche non socialista battono la via delle nazionalizzazioni. Importanti installazioni di imprese straniere o consociate, soprattutto minerarie e

petrolifere, vengono espropriate prima in Bolivia (1952) e a Cuba (dove Castro nel 1959 si impossessa addirittura di tutte le proprietà statunitensi) e poi in Messico (1960), Argentina (1961), Brasile (1962), Perù (1968), ed anche in seguito nelle stesse nazioni ed altrove. Ma non sempre le nazionalizzazioni danno buoni frutti, a causa della impreparazione dei tecnici locali.

Oggi un sempre maggior numero di giovani latinoamericani, pur accogliendo gli investimenti stranieri (che di per sé rappresentano un fatto positivo) reclamano una partecipazione nelle aziende straniere e collegate, ed un rigoroso controllo su di esse e sui loro profitti. Poiché è nota l'enorme sproporzione tra gli investimenti americani ed i profitti trasferiti annualmente dall'America Latina agli Stati Uniti.

L'investimento ed il mercato americano stanno perdendo la loro posizione tradizionale di quasi monopolio di fronte ai prestiti concessi specialmente dall'Unione Sovietica e di fronte all'aprirsi di nuovi mercati nei paesi comunisti. Viene a determinarsi una situazione di concorrenza, da cui i paesi latinoamericani e più in genere del Terzo Mondo trarranno sempre maggiori vantaggi.

L'imperialismo economico americano, che si appoggia sovente sulle forze militari, entra decisamente in crisi nel Sud Vietnam dove la guerriglia tiene in scacco le imponenti forze americane di occupazione con le potenti e crudeli armi di cui sono dotate. D'altronde l'impegno militare Usa nel Vietnam suscita opposizioni sempre più vaste in tutto il mondo e nella stessa America, dove più del quaranta per cento dei cittadini è contrario all'intervento, dove assai numerosi sono i renitenti alla leva ed appoggiati ed aiutati a mettersi in salvo nel Canadà e nel Messico, dove l'antimilitarismo alligna tra gli stessi soldati e trova la sua espressione anche nei loro giornali clandestini, dove le atrocità vengono pubblicate sulla prima pagina dei giornali e riprese in diretta dalla televisione, dove, per la prima volta da che il mondo esiste, un imperialismo è posto sotto accusa nella stessa nazione che lo porta avanti: ed è ripudiato non da pochi vecchi liberali che tra una partita e l'altra di scopone « cospirano » nel retrobottega di una farmacia, ma da una massa formidabile e crescente di cittadini, in maniera aperta ed irresistibile, tale da obbligare lo stesso governo a rivedere per gradi ma a fondo l'intera impostazione della propria politica.

Le accuse si appuntano particolarmente sul « complesso militare-industriale »: sui generali del Pentagono, sulle ditte che producono gli armamenti sempre più micidiali e costosi e sulle loro collusioni. Ai tempi della « guerra fredda » lo stato di tensione ed il senso diffuso di una minaccia incombente favoriva i programmi di armamento portati avanti da militari e industriali, ma ora la gente ha la netta impressione che entrambi vogliano prolungare artificiosamente lo stato di tensione per aumentare gli uni il proprio potere, gli altri il proprio volume di affari.

Il « complesso » sta perdendo la collaborazione delle università cui erano state affidate le più delicate ricerche tecnologiche necessarie allo sviluppo di nuove armi. Questa cooperazione è da anni in crisi crescente per le proteste degli studenti e l'ostilità di molti scienziati. Malgrado gli alti guadagni che ne derivavano, molte grandi università hanno rinunciato a lavorare per il Pentagono, per l'Atomic Energy Commission e per la Cia.

Il numero dei militari, dei dipendenti civili del Pentagono e degli ope-

rai e tecnici ed impiegati dell'industria bellica ascende a più di otto milioni di individui, e si può calcolare che, direttamente o indirettamente, un quinto della popolazione americana campi sul complesso militare-industriale. Non è tanto facile, quindi, la riconversione del complesso verso finalità socialmente più costruttive. Ci vorrebbe una volontà politica decisa, che manca.

E' chiara, tuttavia, la tendenza dell'amministrazione Nixon a sganciarsi gradualmente da molti impegni militari ed anche economici ed a ritirarsi in una sorta di nuovo isolazionismo. In questo progressivo e relativo disimpegno degli Stati Uniti dalla politica mondiale per concentrarsi di più su certi loro problemi interni, i quali sono abbastanza gravi e reclamano una soluzione urgente, ricevono un taglio netto molti programmi di aiuti ai paesi sottosviluppati; ed anche gli aiuti all'America Latina, promossi finora con risultati assai modesti sotto l'egida dell'Alleanza per il progresso, ricevono il loro colpo di grazia.

Questo fatto, di per sé, è indubbiamente negativo perché i paesi sottosviluppati hanno il massimo bisogno di finanziamento da parte dei paesi più ricchi, solo devono evitare di cadere nel loro sfruttamento e dominio, e se caduti devono emanciparsene eliminando gradualmente il divario. Per questo i governi del Terzo Mondo devono acquisire, per prima cosa, il controllo delle economie nazionali, e nazionalizzando le grandi imprese straniere o, meglio, includendole in un sistema di partecipazioni statali che consenta al capitale estero di venire investito con profitto senza interferire in maniera negativa nella politica economica del paese in via di sviluppo.

Questa difesa del loro sviluppo autonomo i paesi del Terzo Mondo potranno realizzarla con efficacia incomparabilmente maggiore non agendo ciascuno per proprio conto, ma associandosi e soprattutto promuovendo la formazione di uno stato mondiale. Certi problemi non potranno essere mai risolti se non verranno affrontati su scala planetaria da un governo mondiale.

Nemmeno i paesi capitalistici avanzati hanno interesse a rimanere soli in un mondo sempre più esasperato dalla miseria e dalla fame. Le loro industrie perderebbero importanti mercati, poiché la gente acquista in ragione delle proprie possibilità economiche. Verrebbe meno la stessa sicurezza dei paesi ricchi.

Uno stato mondiale, assumendo su di sé il compito di garantire la sicurezza e la pace, eliminerebbe le spese che le varie nazioni sostengono attualmente per la propria difesa, spese che nel complesso ammontano a circa l'otto per cento della produzione mondiale e che sarebbero sufficienti a dare un impulso decisivo alle economie dei paesi arretrati facendogli superare le difficoltà che ancora impediscono a troppi di essi di avviare il processo dello sviluppo, di decollare.

Ma un vero equilibrio, un'effettiva parità tra le nazioni attualmente divise dal crescente gap *si potrà ottenere solo se e quando uno stato mondiale affronterà il problema nello stesso spirito con cui il governo di una nazione promuove lo sviluppo delle proprie regioni rimaste arretrate: nello stesso spirito, per esempio, con cui il nostro governo promuove lo sviluppo del Mezzogiorno, ma, auguriamoci, in maniera assai più organica, tempestiva e decisa.*

[Filippo Liverziani]

SCHEDARIO TEOLOGICO RENOVATIO

E' aperta in Genova, presso la nostra redazione (via XII ottobre, 14), una sala di lettura di riviste teologiche italiane e straniere. Gli articoli delle riviste vengono schedati per argomento. Riviste e schedario sono a disposizione del pubblico tutti i giorni dalle ore 9 alle 12,30. La consultazione dello schedario può anche avvenire in orario diverso a mezzo appuntamento, telefonando al mattino al 52.588.

ELENCO DELLE RIVISTE SCHEDATE:

American Ecclesiastical Review *(Washington)* - Analecta Bollandiana *(Bruxelles)* - Analecta Sacra Tarraconensia *(Barcelona)* - Angelicum *(Roma)* - Anglican Theological Review *(Evanston - Usa)* - Antonianum *(Roma)* - Apollinaris *(Roma)* - Aquinas *(Roma)* - Archivo Teologico Granadino *(Granada)* - Asprenas *(Napoli)* - Augustinianum *(Roma)* - Australasian Catholic Record *(Sydney)* - Benedictina *(Roma)* - Bibbia e Oriente *(Fossano)* - Bibel und Kirche *(Stuttgart)* - Bible et Vie Chrètienne *(Maredsous)* - Biblica *(Roma)* - Bulletin du Comité des Etudes *(Paris)* - Bulletin des Facultes Catholiques de Lyon *(Lyon)* - Bulletin de Littèrature Ecclésiastique *(Toulouse)* - Bulletin de Théologie Biblique *(Rome)* - Burgense *(Burgos)* - Carmelus *(Roma)* - Catholic Biblical Quarterly *(Weston)* - Christus *(Paris)* - Ciudad de Dios *(Madrid)* - Civiltà Cattolica *(Roma)* - Contacts *(Paris)* - Clergy Review *(London)* - Communio *(Granada)* - Concilium *(Brescia)* - Diakonia *(Brescia)* - Dialogo *(Brescia)* - Divinitas *(Roma)* - Divus Tomas *(Piacenza)* - Downside Review *(Oxford)* - Doctor Communis *(Roma)* - Ecumenical Review *(Geneve)* - Ekklesia *(Roma)* - Elencus Bibliographicus Biblicus *(Roma)* - Ephemerides Carmeliticae *(Roma)* - Ephemerides Liturgicae *(Roma)* - Ephemerides Mariologicae *(Madrid)* - Ephemerides Theologicae Lovanienses *(Louvain)* - Esprit *(Paris)* - Estudio Agustiniano *(Valladolid)* - Estudios Ecclesiasticos *(Madrid)* - Estudios Lulianos *(Palma de Mallorca)* - Estudios Trinitarios *(Salamanca)* - Etudes Théologiques et Religieuses *(Montpellier)* - Evangelische Theologie *(München)* - Franziskanische Studien *(Werl)* - Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie *(Freiburg)* - Gregorianum *(Roma)* - Harvard Theological Review *(Cambridge)* - Irénikon *(Chevetogne)* - Irish Theological Quarterly *(Maynooth)* - Islam *(Berlin)* - Istina *(Paris)* - Itinéraires *(Paris)* - Itinerarium *(Lisboa)* - Kairos *(Salzburg)* - Kerigma und Dogma *(Göttingen)* - Journal of Biblical Literature *(Philadelphia)* - Journal of Ecumenical Studies *(Philadelphia)* - Journal of Religion *(Chicago)* - Journal of Religion in Africa *(Leiden)* - Journal of Theological Studies *(Oxford)* - Judaica *(Zürich)* - Jus Canonicum *(Pamplona)* - Laval Théologique et Philosophique

(Québec) - Liturgia *(Burgos)* - Lumen Vitae *(Bruxelles)* - Lumière et Vie *(Lyon)* - Maison-Dieu *(Paris)* - Manresa *(Madrid)* - Marianum *(Roma)* - Mélanges de Science Religieuse *(Lille)* - Miscellanea Comillas *(Madrid)* - Monte Carmelo *(Burgos)* - Münchener Theologische Zeitschrift *(München)* - Naturaleza y Gracia *(Salamanca)* - Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie *(Berlin)* - New Testament Abstracts *(Cambridge)* - New Testament Studies *(London)* - Nouvelle Revue Théologique *(Louvain)* - Nova et Vetera *(Genève)* - Novum Testamentum *(Leiden)* - Numen *(Leiden)* - Orientalia Christiana Periodica *(Roma)* - Ostkirchliche Studien *(Würzburg)* - Pensée Catholique *(Paris)* - Pensée Orthodoxe *(Paris)* - Periodica de Re Morali Canonica Liturgica *(Roma)* - Phase *(Barcelona)* - Rassegna di Teologia *(Milano)* - Recherches de Science Religieuse *(Paris)* - Regnum Dei *(Roma)* - Religioni Oggi *(Roma)* - Renovatio *(Genova)* - Revista Agustiniana de Espiritualidad *(Calahorra)* - Revista Española de Teologia *(Madrid)* - Revue Benedectine *(Maredsous)* - Revue Biblique *(Paris)* - Revue d'Ascétique et de Mystique *(Paris)* - Revue de Qumran *(Paris)* - Revue de Théologie et de Philosophie *(Lausanne)* - Revue de l'Histoire des Religions *(Paris)* - Religions Studies *(London)* - Revue des Etudes Augustiniennes *(Paris)* - Revue des Sciences Philosophiques et Théologique *(Paris)* - Revue d'Histoire Ecclesiastique *(Louvain)* - Revue des Sciences Religieuses *(Strasburg)* - Revue Théologique de Louvain *(Louvain)* - Revue Thomiste *(Toulose)* - Ricerche Religiose *(Piacenza)* - Rivista di Ascetica e Mistica *(Firenze)* - Rivista Biblica *(Brescia)* - Rivista Liturgica *(Torino)* - Rivista di Pedagogia e Scienze Religione *(Torino)* - Rivista di Storia della Chiesa in Italia *(Torino)* - Rivista di Storia e Letteratura Religiosa *(Firenze)* - Rivista di Teologia Morale *(Bologna)* - Rythmes du Monde *(Bruges)* - Sacra Doctrina *(Bologna)* - Salesianum *(Roma)* - Salmanticensis *(Salamanca)* - Sapienza *(Napoli)* - Science et Esprit *(Québec)* - Scottish Journal of Theology *(Edimburgh)* - Scriptorium Victoriense *(Vittoria)* - Scuola Cattolica *(Venegono)* - Seminarium *(Roma)* - Spiritus *(Paris)* - Stromata *(San Miguel)* - Studi Medievali *(Spoleto)* - Studia Monastica *(Montserrat)* - Studia Patavina *(Padova)* - Studi Francescani *(Firenze)* - Studium *(Madrid)* - Teologia *(Buenos Aires)* - Teologia del Presente *(Torino)* - Teologia Espiritual *(Valencia)* - Testimonianze *(Firenze)* - Theological Studies *(Baltimore)* - Theologische Revue *(Münster)* - Theologie und Philosophie *(Frankfurt)* - Theologische Quartalschrift *(Tübingen)* - Theologische Zeitschrift *(Basel)* - Thomist *(Baltimore)* - Traditio *(New York)* - Universidad Pontificia Bolivariana *(Medellìn)* - Verbum Caro *(Taizé)* - Verbum Domini *(Roma)* - Vers l'Unité Chretienne *(Paris)* - Vetera Christianorum *(Bari)* - Vetus Testamentum *(Leiden)* - Vigiliae Christianae *(Amsterdam)* - Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft *(Berlin)* - Zeitschrift für Katholische Theologie *(Innsbruck)* - Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte *(Köln)* - Zeitschrift für Theologie und Kirche *(Tübingen)*. - Zygon *(Chicago)*.

Altre pubblicazioni a carattere religioso, spirituale, filosofico, letterario e politico, che non vengono schedate, sono a disposizione per consultazione

ABBONAMENTI

Italia	**L. 2.500**
Estero	**L. 3.200**

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 4/28489 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 100 in francobolli.

Per abbonamento dall'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat poste international.

Los senores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbeten internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

Lire 800

« RENOVATIO » E' IN VENDITA NELLE SEGUENTI LIBRERIE:

ANCONA
« Fogola », piazza Cavour 4-5

CHIAVARI
« La Zafra », via Martiri della Liberazione, 36

FIRENZE
« Il Parterre », viale Don Minzoni 25c

GENOVA
« Arcivescovile », via T. Reggio 45 r.
« Burioni », via Balbi 4
« Edicola cln. Orfeo », Via XX Settembre
« Figlie di S. Paolo », Via Buranello n. 224 r. (Sampierdarena)
«Piccola Libreria», via Colombo 12 r.
« S. Paolo », piazza Matteotti 31 r.

LECCE
« Figlie di S. Paolo », via Paladini 9

MILANO
« Angelicum », piazza S. Angelo 2
« Edizioni Paoline », piazza Duomo 20

ROMA
« Ancora », via Conciliazione 63
« Paesi Nuovi », piazza Montecitorio 60
« S. Paolo », via della Conciliazione 16/20
« Salesiana », via Marsala 40

ROVERETO
« Piccolroaz », via Orefici 23

SAVONA
« Figlie S. Paolo », p.zza Vescovado 1

TORINO
« S. Paolo », via Consolata 1 b

TRENTO
« Artigianelli », via S. Cuore 35

VENEZIA
« Pio X », S. Marco 337 c

VERONA
« Salesiana », via Rigaste S. Zeno